n.V.

I (2 2/3) R—

A. Scholvin.
stud. theol.

Luthers Theologie

mit

besonderer Beziehung auf seine

Versöhnungs- und Erlösungslehre.

Fc 47-1
n. v.

Von

Dr. Theod. Harnack,

ordentl. Professor der Theologie in Erlangen.

„[illegible]"
Luther [illegible]

Erste Abtheilung.

Luthers theologische Grundanschauungen.

V
1668

Erlangen.
Verlag von Theodor Bläsing.
1862.

Luthers Theologie

mit

besonderer Beziehung auf seine

Versöhnungs- und Erlösungslehre.

Von

Dr. Theod. Harnack,
ordentl. Professor der Theologie zu Erlangen.

„*Crux Christi unica est eruditio verborum Dei, Theologia sincerissima.*"
Luther zu *Ps.* 6, 11.

Erste Abtheilung.

Luthers theologische Grundanschauungen.

V
1668

Erlangen.
Verlag von Theodor Blaesing.
1862.

094151008

Druck von C. L. Eglau's Universitätsbuchdruckerei.

Staatl. Bibliothek Passau

Vorwort.

Zu den erfreulichsten Erscheinungen auf dem Gebiete theologischer Wissenschaft unserer Zeit wollen die Bestrebungen gerechnet sein, die auf ein erneuertes und gründlicheres Studium der Theologie Luthers gerichtet sind. Nur zu lange hat man sich damit begnügt, seine Schriften mehr in praktischem und ascetischem Interesse zu verwerthen, oder sie vereinzelt nach beliebigen Standpunkten auszubeuten und Aussprüche aus ihnen nach verschiedenen Gesichtspunkten zusammenzustellen. Zwar lebt in der lutherischen Kirche und Theologie Luthers Lehre fort; sie ist ihrem wesentlichen Gehalt nach kirchliches Bekenntnissgut geworden, ist in die kirchliche Dogmatik übergegangen und hat hier auch ein genuineres Verständniss gefunden, als Manche heut zu Tage zuzugestehen gewillt sind. Aber ebenso gewiss ist es auch, dass sie eine Fülle schriftgeborner, tiefer und originaler Ideen enthält, die theils bei ihrem Urheber selbst nur angedeutet sind, bald schwächer bald stärker, theils in der Kirchenlehre noch nicht die verdiente Beachtung oder Verarbeitung erfahren haben. Die neuere Theologie vollends hat keine Ursache, Luthern bloſs einen hervorragenden Ehrenplatz in der Geschichte anzuweisen. Wer sich eingehender mit ihm beschäftigt, wird bald erkennen, dass hier noch ein Schatz echt theologischer, fruchtbarer Gedanken zu heben ist, der unserem Kirchenvater noch eine Zukunft auch in der Theologie sichert, und dem nachzugraben sich wol der Mühe verlohnt.

Im Einzelnen ist auch schon hiefür sehr Dankenswerthes geleistet worden, aber noch fehlt es uns an einer zusammenhängenden und umfassenden Darstellung seiner Gesammtlehre. Das ist eine Schuld, welche die kirchliche Theologie der Gegenwart Luthern noch abzutragen hat und deren Tilgung ihr selbst nur zur Bereicherung, Läuterung und Festigung dienen kann. Bei der Lösung dieser Aufgabe kann entweder der historische Weg eingeschlagen werden, indem man, die reformatorischen Kämpfe Luthers verfolgend, an der Hand seiner bezüglichen Schriften die Hauptlehren darstellt, die zu vertreten und zu entwickeln er sich geschichtlich jedesmal veranlasst gesehen. Einen trefflichen und willkommenen Leitfaden dazu würden seine Briefe bieten. Oder man kann systematisch verfahren und, von bestimmten Centrallehren ausgehend, sich von diesen in den Gesammtorganismus seiner Anschauung und den Zusammenhang der Gliederung desselben einführen lassen. Dieser Weg setzt freilich voraus, dass unser Reformator sich, trotz seiner Entwickelung von den ersten Jahren seines öffentlichen Auftretens an, in gewissen Grundlehren gleich geblieben; und stellt an den Bearbeiter zugleich die Bedingung, dass er nicht ein System in Luther hineintrage, diesen überhaupt nicht in die Fesseln eines schulmässigen Systems schlage. Denn Luther ist in diesem Sinne kein Mann des Systems, so sehr auch seine Anschauung eine organische ist.

Die vorliegende Arbeit hat sich nicht eine Darstellung der gesammten Theologie Luthers zur Aufgabe gestellt. Sie will aber dazu einen wesentlichen Beitrag liefern, indem sie sich den Mittelpunkt seines Glaubens und seiner Lehre, nämlich die Lehre von der Versöhnung und Erlösung, zum Hauptgegenstande der Untersuchung genommen hat und alle diejenigen theologischen Grundanschauungen vollständig vorzuführen bestrebt gewesen ist, die zum gründlichen und allseitigen Verständniss jener Lehre erforderlich sind. Da-

mit war ihr schon von vornherein der dogmatisch-systematische und nicht der historische Weg vorgezeichnet, obwol dabei letzterem so weit, als es nothwendig war, Rechnung getragen worden ist. Sollte es mir gelungen sein, die wunderbar tiefen und grossartigen Anschauungen Luthers, dieses Einzigen nach den Aposteln, richtig und treu, in dem Zusammenhange, in welchem sie in ihm lebten, und in ihrer originalen Frische und Kraft wiedergegeben, und in ihnen einige lebendige und fruchttragende Körner in die Theologie unserer Zeit eingesenkt zu haben; sollte ferner Gott der Herr diese Schrift dazu brauchen wollen, um bestehende und die kirchliche Theologie tief berührende Differenzen zum gedeihlichen Austrag zu bringen: so würde ich dies mit dem Gewinn, den die Arbeit mir selbst in den trübsalsreichsten Jahren meines häuslichen Lebens für meinen Glauben und meine Erkenntniss ausgetragen, für den schönsten Lohn derselben erachten. Jedenfalls wird sie, hoffe ich, manche Lücke ausfüllen und andere Kräfte dazu anregen, diesem noch reiche Ausbeute versprechenden Gebiete ihre angestrengte Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Näheres über die Grundsätze, die ich befolgt, und das Ziel, das ich mir gesteckt, gibt die Einleitung. Hier sei nur noch bemerkt, dass ich hinsichtlich der Verarbeitungsweise des Stoffs es für Pflicht gehalten, Luther selbst vorzugsweise zu Wort kommen zu lassen, ohne doch den Leser mit wörtlichen Citaten zu überschütten, noch mich auf bloſse Mittheilung und äussere Verknüpfung des Materials zu beschränken. Für den weiter Forschenden möchten die in Klammern hinzugefügten Stellen in ziemlicher Vollständigkeit das geeignete und erforderliche Material darbieten. Ferner habe ich mich an die noch weit verbreitete Hallesche Ausgabe der Werke Luthers von Walch gehalten, theils weil ich mich in dieselbe schon von früh an eingelesen, theils weil die Besitzer der Erlanger Ausgabe sich mit Hilfe des derselben beigegebenen Registers leichter zu-

rechtzufinden im Stande sein werden, als es im entgegengesetzten Falle solchen Lesern möglich gewesen wäre, die allein über die Walchsche Ausgabe zu verfügen haben. Deshalb habe ich mich auch in der Regel an die in der letzteren gegebene deutsche, durch den Gebrauch sanctionirte Uebersetzung der lateinischen Schriften gehalten, obgleich ich fast durchweg die letzteren selbst verglichen, und wo es mir nöthig schien, auch den lateinischen Text allein oder neben dem deutschen angeführt habe. Dabei waren Wiederholungen unvermeidlich, wenn eine und dieselbe Stelle nach verschiedenen Seiten hin von Bedeutung war und benutzt werden musste. Einzelne unnöthige Wiederholungen, die mir trotz der darauf verwendeten Aufmerksamkeit zu spät aufgefallen sind, wird der nachsichtige Leser mit der grossen Fülle des zu bewältigenden Stoffs entschuldigen. Derselben Nachsicht seien einige orthographische Inconsequenzen und typographische Versehen empfohlen *).

Gott der Herr aber, dessen Gnade mir Kraft zu dieser Arbeit verliehen, geleite dieselbe mit seinem Segen hinaus in die Oeffentlichkeit; er lasse sie an ihrem Theil zur Ehre seines Namens, zum Bau seiner Kirche und zur Förderung derjenigen Theologie dienen, von der Luther sagt, dass sie nicht bestehe „in vielen Worten, sondern in tiefen Gedanken, in Grossachtung der Sünde und in der Erkenntniss Gottes in Christo dem Gekreuzigten.“ *Crux Christi theologia sincerissima!*

Erlangen, den 6. August 1862.

T. H.

*) So ist S. 96, Z. 1 zu lesen: Welt; S. 151, Z. 7 v. u. irrelevante; S. 158, Z. 1 u. 2 v. u. zu, Unterstellung; S. 204, Z. 10 v. u. 7, 2039; S. 301, Z. 18 Wesen; S. 305, Z. 2 Liebeseifers; S. 385, Z. 17 heilige; S. 432, Z. 6 Königs u. s. w.

Inhaltsverzeichniss.

Seite

Einleitung . 1
§. 1. Die Aufgabe. Luthers schriftstellerischer Charakter . 5
§. 2. Ueberblick der Geschichte der Versöhnungs- und Erlösungslehre 19

Erste Abtheilung.

Die theologischen Grundanschauungen Luthers.

Erstes Buch.

Die allgemeinen Voraussetzungen.

Cap. I. Luthers Theologie.

§. 3. Ihr Verhältniss zur Scholastik und Mystik 45
§. 4. Princip und Methode seiner Theologie 55
§. 5. Historisch-idealer Charakter derselben 74

Cap. II. Gott in seiner Doppelbeziehung zur Welt.

§. 6. Die zwiefache Erkenntniss Gottes 91
§. 7. Gott der verborgene und geoffenbarte 111
§. 8. Gott der absolute und der frei gebundene 128

Cap. III. Die Lehre von der Gnadenwahl.

§. 9. Vorerinnerung 149
§. 10. Luthers Lehre bis zum Jahre 1525 156
§. 11. Die Schrift *de servo arbitrio* 178
§. 12. Luthers Lehre nach dem Jahre 1525 195
§. 13. Schliefsliches Ergebniss 225

Zweites Buch.

Gott und die Welt aufser Christo.

Cap. IV. Ursache und Grund des göttlichen Zorns.

§. 14. Die adamitische Sünde und die satanische 253
§. 15. Die Gerechtigkeit der göttlichen Majestät 268

Cap. V. Wesen und Wirkung des göttlichen Zorns.

Seite

§. 16. Ursprung und Wesen des Zorns 290
§. 17. Wirkung des Zorns, die Strafe 311

Cap. VI. Innerweltliche Verwirklichung der Zornstrafe.

§. 18. Vollzugsweise der Strafe; der Teufel 328
§. 19. Das Zorngebiet als kosmische Macht 343

Drittes Buch.

Gott und die Welt in Christo.

Cap. VII. Die Liebe Gottes in Christo.

§. 20. Die Liebe Gottes 363
§. 21. Die Liebe als Gnade Gottes in Christo 371
§. 22. Die Gnadenzeit 391

Cap. VIII. Der Zorn im Dienst der Liebe.

§. 23. Die Liebeszucht 402
§. 24. Die Anfechtungen der Gläubigen 411
§. 25. Die Ueberwindung der Zornmächte 429

Cap. IX. Das Verhältniss von Zorn und Liebe.

§. 26. Der Gegensatz 437
§. 27. Die Vermittelung. Schluss 455

Viertes Buch.

Gesetz und Evangelium.

Vorerinnerung 475

Cap. X. Das Gesetz und sein Amt überhaupt.

§. 28. Wesen und Bedeutung des Gesetzes 479
§. 29. Amt und Brauch des Gesetzes. Ergebniss 499

Cap. XI. Das Gesetz in der Heilsökonomie.

§. 30. Gott und das Gesetz 522
§. 31. Der Sünder und das Gesetz 553
§. 32. Gesetz und Evangelium 580

Einleitung.

Schon die bekannten Worte am Anfang der Schmalkaldischen Artikeln geben genugsam zu erkennen, welche grundlegende und centrale Bedeutung die Lehre von der Versöhnung und Erlösung der Welt durch Christum, in ihrem gegenseitig und allseitig bedingten Zusammenhange mit der Lehre von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott, für die gesammte Glaubensanschauung und Theologie Luthers hat. Denn die Versöhnungsthatsache ist mit gemeint, wie die von ihm angeführten Schriftstellen beweisen, wenn er dort sagt: ‚Von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erden oder was nicht bleiben will (Act. 4, 12; Jes. 53, 5). Und auf diesem Artikel stehet Alles, was wir wider den Pabst, Teufel und Welt lehren und leben. Darum müssen wir dess gar gewiss sein und nicht zweifeln, sonst ist es Alles verloren und behält Pabst und Teufel und Alles wider uns den Sieg und Recht‘.

In gleicher Weise spricht er sich auch sonst unzähligemal aus. Dass Christus ‚das Lamm Gottes ist, welches der Welt Sünde trägt‘, das ist ihm der Hauptpfeiler der heiligen Schrift und der Schlüssel zu ihrem Verständniss; das ist ihm das specifische, unterscheidende Wahrzeichen des Christenthums, der einige und zuverlässige Grund und Trost des Glaubens, der Fels auf dem die Gemeinde Gottes erbaut ist, der

Prüfstein und Leitstern aller gesunden Lehre, die Mauer und Wehr wider alle falsche Lehre.

Denn so schreibt er, um nur eine der Hauptstellen zu nennen, in seiner ‚kurzen Auslegung über den Propheten Jesaias' zu C. 53, 8 (Walch 6, 1001 ss.):

‚Auf diesem Text (Er trug unsere Sünde) stehen wir, welcher ist das Hauptstück und der Grund der ganzen Schrift, danach sich alle andern Sprüche müssen richten und lenken lassen..... Und ich bin diesem Text darum sonderlich hold, dass er so dürre und gewaltig diesen Artikel setzet (Christus hat unsere Sünde getragen), und damit das ganze neue Testament einsetzt und bestätigt; ja, der einige Grund und Hauptpfeiler ist, darauf das ganze Evangelium gesetzet und gebauet ist, dass, wo dieser Artikel stehet, da stehen sie alle. . . . Darum hat auch der Teufel mit keinem Artikel so viel, als mit diesem zu schaffen, dass er ihn umstosse. Denn er weiss, dass es alles darauf lieget. Und diess ist allein der Artikel, welcher einen grossen ewigen Unterscheid macht zwischen aller andrer Menschen Religion auf Erden und zwischen der unsern. Denn allein die Christen gläuben diesen Spruch und heissen allein daher Christen: nicht darum, dass sie Werke thun, wie die andern; sondern darum, dass sie diesen Artikel gläuben, dass Christus für uns gestorben, und an dem fremden Werke, so Christus gethan hat, hangen und dasselbige ihnen zueignen. Darum wer diesen Artikel fest und wahrhaftig gläubet, der ist sicher und wohl bewahret vor allen andern Irrthümern, und Gott der heilige Geist ist gewiss und ungezweifelt bei ihm. Denn man kann diese Lehre nicht predigen, noch vernehmen und fassen, es geschehe denn durch den heiligen Geist. Welche aber von diesem Hauptartikel weichen und abfallen, die stehen in der Gefahr, dass sie von einer jeden falschen irrigen Lehre können verführet werden, wie einen der Wind hin und her treibt...... Wir sehen auch, wie der heilige Apostel Paulus aus diesem Spruch so ein beredter Prediger und tröstlicher Lehrer worden ist, dass er so reichlich und meisterlich von der Vergebung der Sünden reden kann. Denn dieser Hauptartikel beschleusst

und fasset in sich fast alle andere Artikel der christlichen Lehre, als da sind vom Tod, Leben, Sünde, guten Werken. . . . Dieser Spruch ist des neuen Testamentes Grund und Hauptstück, aus welchem herquellen und sich ergiessen, als aus einem vollen, übergehenden Brunnen, allerlei Schätze göttlicher Weisheit. . . . Dieser einige Hauptartikel (dass unsere eigenen Sünden alle auf den Herrn Jesum Christum gelegt sind) ist der Grund und Fels, darauf die ganze Christenheit und Gemeinde Gottes gebauet ist. Welcher Artikel auch unsere Mauer und Wehre ist wider alle Rotten und Ketzerei, also dass uns kein falscher Lehrer und Schleicher verführen noch gefangen nehmen kann, weil wir diesen Artikel rein und ungefälscht behalten. Und ist keine Lehre noch Gottesdienst in der Welt, der dem Teufel und seinem Reiche so gar zuwider wäre und so viel schade. Der Satan ist auch keiner Predigt auf Erden so feind und grimmig hässig, als dieser Predigt; darum verfolget er mit so viel Anfechtung und Trübsal beide, einen jeden insonderheit, darnach auch insgemein erreget er wider diese Lehre allerlei abgöttische Lehre, Ketzerei, Spaltung und Aergerniss, damit er diese Lehre ja hässlich und ärgerlich mache vor der Welt, auf dass sie verachtet und gedämpfet werde.‘ (S. auch W. **11**, 2313).

In der That wurzeln auch Luthers Glaube und Theologie tief und fest in dem V e r s ö h n u n g s w e r k e Jesu Christi. Er lebt und waltet in demselben ganz und gar als in seinem eigensten Element, bewegt sich darin so heimisch, sicher und selbständig, beherrscht und beurtheilt von da aus auch die entlegensten Puncte des christlichen Lehrgebiets mit einer solchen Zuversicht und Klarheit, dass seine Schriften und Predigten selbst den durchgeführten Beweis für die von ihm behauptete centrale Stellung dieses Dogma's liefern. Auch hört sichs sofort aus den angeführten Worten heraus, wie sehr er grade hier seines Glaubens getrost und seiner Lehre als einer schriftgeborenen, klaren und unzweifelhaft gewissen sich bewusst ist. In ihr, und namentlich in den eigenthümlichen, neuen und

allentscheidenden Momenten, die er der überkommenen Lehre aus der heiligen Schrift und aus seiner ihr entsprechenden Glaubenserfahrung zugeführt hat, gründet auch, wie es ihm selbst nicht verborgen war, recht eigentlich der reformatorische Dienst, welchen der Kirche Christi zu leisten er von Gott den Beruf empfangen hatte.

Wie es aber für Luthers Lehre und Lehrweise überhaupt bezeichnend ist, dass dieselbe, aufs innigste verwachsen mit seiner Person und seinem Leben, durchaus selbsteigen und original ist, und dabei doch zugleich im engsten Zusammenhange mit der ganzen geschichtlichen Entwickelung der Kirche steht, so finden wir es auch bei diesem Lehrstück wieder. Auch hier zeigt er sich uns als einen der Großen, die alles Gesunde der vergangenen Zeit in sich aufnehmen und eben dadurch befähigt und ermächtigt sind, mit dem Neuen und Eigenen, das sie bieten, eine neue Epoche zu begründen.

Richtiges Verständniss und treue Wiedergabe seiner Lehre ist darum nur möglich, wenn wir uns Luthers schriftstellerischen Charakter vergegenwärtigen und von ihm aus uns die Aufgabe näher bestimmen lassen; und wenn wir ferner die Geschichte unseres Dogmas uns im Ueberblick vorführen, insonderheit um den Punct zu erkennen, an welchem Luther epochemachend in dieselbe einsetzt. Beides bildet den Inhalt dieser Einleitung.

§. 1.

Die Aufgabe. Luthers schriftstellerischer Charakter.

Die Grundgedanken der Versöhnungs- und Erlösungslehre Luthers, zu denen auch der der stellvertretenden Genugthuung gehört, sind von ihm wiederholt so bestimmt und deutlich ausgesprochen, dass es kaum begreiflich zu sein scheint, wie über dieselben in neuerer Zeit so verschiedenartige Auffassungen haben Platz greifen können. Auch hat über ihr richtiges Verständniss in der lutherischen Kirche und Theologie von jeher nur Eine Stimme geherrscht. Im Wesentlichen, wenn auch weder unverkürzt, noch vollständig durchgearbeitet, weil übersetzt in die Sprache und umgestaltet nach der Methode der Schule, sind sie Eigenthum der kirchlichen Dogmatik geworden. Dennoch ist die Aufgabe keine leichte: eine treue und vollständige, den eigentlichen Sinn allseitig ermittelnde und entwickelnde, und der eigenthümlichen innern Structur nachgehende Darstellung dieser Lehre Luthers zu geben. Das hat seinen Grund theils in der Ueberfülle, Tiefe und Weite *der Gedanken*, die er grade hier so riesenhaft und kühn entfaltet; theils hängt es mit der ihm eignen *Art und Weise seiner Darstellung* zusammen.

In *ersterer* Hinsicht steht Luther auch bei diesem Dogma auf der Höhe der gesammten kirchlichen Lehrbildung der früheren Jahrhunderte. Die scheinbar disparaten Anschauungen, welche die patristische Zeit und weiter das scholastische und das mystiche Mittelalter auf diesem Gebiete zu Tage gefördert hatten, fasst er alle, so weit sie sich vor der Schrift zu rechtfertigen vermochten, ebenso vollständig, als getreu der Spur gesunder

kirchlicher Entwickelung, in sich zusammen. Ohne sich von der Theorie Anselms, dessen er auffallenderweise niemals erwähnt, binden zu lassen, aber auch ohne den schriftgemäfsen Wahrheitsgehalt zu opfern, den dieselbe für alle Zeiten der Kirche gesichert hatte, greift Luther zugleich zu allen Momenten des patristischen Lehrtypus zurück, und verbindet Beide aufs innigste und lebendigste mit einer Sicherheit, die auch vor den härtesten Paradoxien und Antinomien nicht zurückschreckt. Und er vermag es auch. Die Gedankenfülle, die seine Lehre in sich vereinigt, ist nicht wie etwa der Reichthum, den ein Strom von den vielen Ufern, die sein Lauf bespülte, an seiner Mündung zusammenhäuft; sie gleicht vielmehr dem reichen Gehalt einer heilsamen Quelle, welche die verschiedenen Elemente und Stoffe, die sie auf ihren verborgenen innern Wegen aufgenommen, in neuen Verhältnissen zu einem klaren neuen Product von eigenthümlich erfrischender und belebender Wirkung in sich vereinigt. Denn aus dem verborgenen Schatz der heiligen Schrift und in der Tiefe seiner Sündenerkenntniss und Glaubenserfahrung hat sich ihm, wie Keinem nach den Aposteln, ein Verständniss dessen, was es mit dem Zorne und dem Gesetze Gottes, was es mit der Gnade und der Rechtfertigung des Sünders auf sich habe, erschlossen, welches ihm auch die überlieferten Lehrelemente in ein neues Licht stellt und selbst in das scheinbar Widersprechende Einheit, Klarheit, Ordnung bringt. Nur beiläufig sei hier daran erinnert, wie sich z. B. die patristische und später volksthümlich gewordene Vorstellung von der Ueberlistung des Teufels durch Christum in die Gesammtanschauung Luthers einreiht, die er von der Wirkungsweise Gottes des Erlösers in der Welt überhaupt hat, und wie dieselbe von da aus zugleich ihre Zurechtstellung und Rechtfertigung empfängt. Die vielen und mannigfachen Fäden aus den früheren kirchlichen Zeitaltern, er hält sie alle in seiner Hand beisammen; er vereinigt sie aber auch, indem er sie mit einem neuen Einschlag, dem oben bezeichneten, versieht.

Es ist mit einem Wort das Glaubensprincip der Reformation, wie es selbst auf der Thatsache der vollbrachten Weltversöhnung ruht und aus der Selbstbezeugung dieser That in dem Worte Gottes und durch dasselbe in dem Zeugniss der Kirche und in dem Gewissen eines zerschlagenen Sünders herausgeboren ist, welches ihn in den Stand setzt, den bezüglichen überkommenen Lehrstoff zugleich zu sichten und zu concentriren, zu vertiefen und zu befruchten.

So ausgerüstet vermag er denselben durchaus neu zu verarbeiten und ihm eine eigene, selbständige Organisation zu geben, die weder die patristische, noch die Anselmische und Thomistische, noch auch die mystische ist, obgleich sie, ohne eklektisch zu sein, die berechtigten Momente der früheren Lehrtypen alle in sich aufgenommen hat. Dabei bewegt er sich in seinen Ausführungen des Werkes Christi aufs freieste und kühnste nach den verschiedensten Seiten hin; geht auf alle Voraussetzungen, Beziehungen, Wirkungen desselben ein, und führt uns, Zeit und Ewigkeit, Himmel und Erde und Hölle umspannend, bald in die Tiefen der Gottheit, bald in die innersten Kämpfe eines schwer angefochtenen Menschenherzens, bald in die Abgründe der Hölle. Darum nehmen aber auch seine Gedanken grade bei diesem Lehrstück einen so hohen, an Verwegenheit streifenden Flug, ihr quellender Reichthum ist so unerschöpflich, ihre originale Tiefe und Kraft so überraschend und bewältigend, dass eine befriedigende, allumfassende Wiedergabe derselben kaum gelingen will.

Und die Methode und Form seiner Darstellung ist eher geeignet, die Aufgabe zu erschweren als zu erleichtern. Die Alten hatten nicht so Unrecht, wenn sie Luthern eine besondere Methode vindicirten, die *methodus heroica*. Nur erkannten sie nicht genug, dass dieselbe eine echt theologische, nicht die scholastische, sondern die patristische ist, geboren aus der lebendigsten Beziehung zwischen dem Leben in Gott und dem Wissen von Gott. Freilich wird dieselbe von ihm im gröfsten Styl, in so

freier selbsteigner und mannigfaltiger Weise gehandhabt, dass schon die Arbeit keine geringe ist, seinen Gedanken im Einzelnen und unter Beachtung ihrer jedesmaligen Bestimmtheit und Färbung nachzugehen; und dass es vollends schwer ist, sowohl die einheitliche Gesammtanschauung zu gewinnen und zu umspannen, welcher sie angehören, als auch die ihnen eigene Stelle zu ermitteln, welche sie in diesem Ganzen einnehmen. Nicht, als ob er nicht jedesmal klar und verständlich genug redete, oder als ob die symbolische Hülle einer mit der naivsten Volksthümlichkeit ausgearbeiteten Bildnerei der Sprache, in die er besonders bei dem Lehrstück von Christi Werk seine Gedanken zu kleiden liebt, nicht durchsichtig genug wäre, um Sache und Bild leicht unterscheiden zu lassen. Aber bei seinen grofsartigen, wahrhaft genialen Conceptionen, den ‚*miris speculationibus*', die dem Cajetan so unheimlich waren, kann er nicht tief und voll genug aufathmen in der Rüstung der Schule, nicht der scholastischen, auch nicht der humanistischen [1]. Er kennt sie wohl, macht auch von ihr gelegentlich und in seiner Weise Gebrauch; aber in der Regel durchbricht er sie und bahnt sich seinen eigenen Weg. Das giebt zwar seiner Darstellung den Schein der Form- und Methodelosigkeit; in Wahrheit aber bewegt sich dieselbe nur nach einem anderen Gesetz, als dem der abstracten Vernunft; nach dem höheren der Sache selbst und des Lebens in ihr. Daher schöpft er seine Dialektik. Denn nicht will er, wie die Scholastik, Ueberliefertes denkend und lernend sich schulmäfsig aneignen und wiedergeben; sondern den gegebenen, aber neu er-

1) ‚*Humana praevalent in eo plus quam divina*' sagt er schon vor dem Thesenstreit über Erasmus und dessen Theologie. Siehe die Briefe an Spalatin und an Joh. Lange bei de Wette, Luther's Briefe u. s. w. I, 39 ss. und 52. Ueber die scholastische Theologie ebendas. S. 15 ss. und 57. Dagegen rühmt er um dieselbe Zeit gleichfalls in einem Briefe an Spalatin die deutsche Mystik eines Tauler als die *pura, solida, antiquae simillima theologia*; das. S. 46.

fahrenen und bereicherten Glaubensinhalt producirt er neu und eigenthümlich mittelst einer Arbeit, die nicht an der Form, sondern an der Sache, in deren Innerstes sie einzudringen sucht, ihre Freude hat; die eine Lebensarbeit ist, und die, sofern zugleich Denkarbeit, nicht eine blos logische, sondern durch und durch persönliche Function ist, eine solche, an der alle lebendigen Kräfte des ganzen Glaubensmannes unmittelbar mitbetheiligt sind. Er ist eben nicht der Mann der bloſs theoretischen Dialektik und Systematik, und kann es nicht sein. Er ringt — wie er schon im März 1509 schreibt — nach einer Theologie, ‚*quae nucleum nucis et medullam tritici et medullam ossium scrutatur*' (de Wette, I, 6). Darum lässt sich auch keiner seiner maſsgebenden Gedanken unter die der Schule geläufigen, am wenigsten unter die neueren Kategorien bringen und mit diesen fassen. Wer es dennoch thut, verlegt sich von vornherein den Weg zum wahren Verständniss derselben.

Speziell unser Lehrgebiet anlangend, so hat uns Luther nirgends eine allseitig durchgeführte und in sich geschlossene Darlegung seiner Versöhnungs- und Erlösungslehre gegeben. So unzähligemal er auch bald andeutend, bald ausführend auf dieselbe eingeht, so ist sie ihm doch niemals Gegenstand einer isolirten theoretischen Betrachtung. Seine bezüglichen Aeusserungen sind vielmehr von den verschiedensten Gesichtspuncten aus gegeben und dienen jedesmal einem ganz bestimmten praktisch-christlichen oder polemischen Interesse. Das will aber bei ihm überhaupt recht beachtet sein und ist mehrfach bei den neueren Verhandlungen über diese oder eine andere Lehre Luthers nicht genug in's Auge gefasst worden. Denn eben diese stets aus dem Leben stammende und dem Leben zugewendete, charaktervolle Art seiner Darstellung führt es mit sich, dass er sich jedesmal in diejenige Seite des Gegenstandes, die ihn eben jetzt beschäftigt, so vertieft, dieselbe so energisch und so rücksichtslos verfolgt, als ob die anderen Seiten für ihn gar nicht existirten oder ihm überhaupt

nicht von gleichem, möglicherweise von höherem Gewichte sein könnten. So ist auch seine Polemik. Im Bewusstsein ihrer guten Sache und der faulen des Gegners scheut sie die kühnsten Paradoxien nicht, um nur für die durchschlagende Kraft der Wahrheit Raum zu schaffen. Die Nichtbeachtung dieser seiner schriftstellerischen Eigenthümlichkeit muss sich rächen und ist auch, wie die Beispiele zeigen, Veranlassung zu schiefen, wenn nicht ganz unrichtigen Auffassungen seiner Lehre geworden.

Zu dem Allen kommt schliefslich noch, dass Luthers Schriften sämmtlich Abbilder seines Lebens sind, die das Gesetz ihrer Bildung und Ausbildung in seiner eigenen Erfahrung und Lebensentwickelung tragen. Zwar hat man in neuester Zeit entschieden des Guten zu viel gethan und sich beim Nachspüren der inneren Geschichte gewisser Hauptbegriffe seiner Lehre in Subtilitäten verloren, die mehr den Scharfsinn der Untersucher ehren, als dem Thatbestande entsprechen. Je nach dem theologischen Standpunct des Darstellers haben die Einen von Fortschritten geredet, wo Andere sich über Rückschritte des späteren Luther beklagen; haben die Einen den früheren mystischen Luther bei dem späteren, vermeintlich der Scholastik wieder mehr sich zuneigenden vermisst; oder haben Andere den anfänglich zu idealistischen von dem späteren correcteren unterschieden, der aber zulezt wieder zu sehr nach der entgegengesetzten Richtung, wenigstens in gewissen Fragen, ausgeschritten sein soll; während wiederum Andere in dem früheren Luther antinomistische Elemente finden, die erst der spätere erkannt und aufgegeben haben soll. Schon diese Divergenz der Meinungen sollte vorsichtig machen. Man misst eben abermals Luther nicht mit sich selbst und beurtheilt auch seine Entwickelung wiederum nach Mafsen und Kategorien, die hier nicht anwendbar sind.

Das zwar ist richtig, Luther ist nicht der von Anfang an dogmatisch Fertige und systematisch in sich Abgeschlossene, wie Calvin; aber er schwankt auch nicht unsicher, wie Melanchthon im Einzelnen. Seitdem er zur

evangelischen Erkenntniss gekommen, ist er sich, trotz seiner verschiedenen Stellung zur Prädestinationslehre, in den wesentlichen und mafsgebenden Anschauungen gleich geblieben; sie ziehen sich gleichmäfsig durch alle seine Schriften hindurch. Wie klar und sicher äufsert er sich z. B. schon in dem herrlichen Brief an G. Spenlein (April 1616) über die Rechtfertigung durch den Glauben (de Wette I, 17, s. auch S. 40). Aber er fügt auch hinzu: *pugno contra istum errorem* (die Werkgerechtigkeit), *sed nondum expugnavi.* Man unterscheide nur von seiner eigentlichen reformatorischen Wirksamkeit die Uebergangszeit, von etwa 1509 bis zur Leipziger Disputation, von welcher Periode Luther selbst sagt, dass er da noch ‚viele und grosse Artikel demüthiglich zugelassen und eingeräumt‘, die er ‚hernacher für die höchsten Gotteslästerungen und Greuel gehalten und verdammet habe‘ (**14**, 429). Er arbeitet eben fort, jetzt und später; was er besitzt, ganz und gar besitzt, seitdem er es überhaupt hat, dessen wird er doch nur allmählig Herr. Darum wächst er auch im weiteren Verlauf der Reformation an Erkenntniss, jedoch so, dass er immer fester und bewusster in den Grund hineinwächst, den er gefunden, von dem er nicht lässt und der sich ihm auch je länger je mehr bewährt, klärt und allseitiger entfaltet. Denn weder schliefst er zu irgend einer Zeit mit seinem Studium der Schrift ab, sie bleibt ihm der unerschöpfliche Born der Heilswahrheit; noch hatte er zu allen Zeiten den gleichen Gegensatz zu bekämpfen, noch war ihm gleich von Anfang an die ganze, positiv entscheidende und negativ ausscheidende Tragweite jenes Zeugnisses schon klar, mit welchem er auftrat und in welchem, ihm selbst noch unbewusst, doch schon unmittelbar beschlossen lag, was darnach, unter den gegebenen inneren und äufseren Bedingungen, zu Tage trat. Insofern zählt er sich selbst zu denen, die ‚mit Schreiben und Lehren zugenommen haben‘ (**14**, 463), und dankt es seinen Gegnern, dass sie aus ihm ‚einen ziemlich guten Theologen‘ gemacht hätten (das. 425). ‚Meine Theologiam habe ich nicht ge-

lernet auf einmal, sondern ich habe immer tiefer und tiefer darnach forschen müssen; da haben mich meine Anfechtungen zu gebracht; denn die heilige Schrift kann man nimmermehr verstehen, ausser der Praktik und Anfechtungen Also habe ich den Pabst, die Universitäten, und alle Gelehrten, und durch sie den Teufel mir am Halse kleben gehabt; die haben mich in die Bibel gejagt, dass ich sie habe fleifsig gelesen und damit ihren rechten Verstand endlich erlanget' (**22**, 95).

Aber der Grundzug ist doch von Anfang an unverkennbar; und wie dieser sich bald volle Bahn bricht, so will auch nach ihm das noch Fremdartige in den früheşten Schriften schon beurtheilt sein. Endlich aber erwäge man auch noch die oben bezeichnete ihm eigene Art seiner Darstellung und behalte im Auge, dass Luther sich überhaupt erst seinen Weg bahnen, seine Theologie bilden und sich dafür auch im Einzelnen die geeigneten Denk- und Sprachformen schaffen musste. Denn keine der überkommenen Formen der Theologie, auch die der mystischen nicht, geschweige denn der scholastischen, vermochte ihn ganz zu befriedigen. Wenn er darum anfänglich sich theilweise noch in dieser, mehr aber noch in jener bewegt, so ist doch der Inhalt, mit dem er diese Formen erfüllt, von Hause schon ein anderer und eigenthümlicher. Erst allmählig und je länger je mehr arbeitet er sich auch seine Form aus, in welcher freilich der ihm eigene, tiefe und evangelisch gesunde mystische Zug bleibend seine Stelle behauptet. Man wird defshalb in vielen Fällen richtiger verfahren, wenn man den früheren Luther aus dem späteren erklärt, als wenn man für das Verständniss des ersteren durchweg meint auf die ihm voraufgehende Theologie der deutschen Mystik zurückgehen zu müssen oder ihn überhaupt auf jede einzelne, nicht ganz correcte Ausdrucksweise hin inquirirt, die erst später ihre Zurechtstellung bei ihm findet.

Wir sind darum weit entfernt, zu leugnen, dass der spätere Luther den früheren ergänzt und corri-

girt. Aber wir können diefs nur insofern zugeben, als er einestheils, abstreifend was ihm noch aus seiner Jugendzeit und Bildungsepoche her anhaftete, immer mehr er selbst wird, und als anderstheils eine neue Situation ihn herausfordert, seine Gedanken nach einer neuen Seite hin zu vertreten und auszuführen, und so erst seine volle Glaubensanschauung, wie sie unmittelbar schon anfänglich in ihm lebte, herauszuarbeiten und kund zu geben. Eine treue Wiedergabe seiner Lehre darf sich dadurch nicht irre machen lassen und einseitig an dieser oder jener Exposition haften bleiben wollen, indem sie etwa die frühere, unter Beiseitesetzung der späteren, oder auch umgekehrt die spätere für die allein genuine erklärt. Vielmehr hat sie in der Regel — die Ausnahmen bezeichnet er grofsentheils selbst — den verschiedenen Zeiten und Seiten seiner Darstellung nachzugehen und dem Quellpuncte nachzuforschen, der sie alle zusammenschliefst und eine einheitliche Erfassung derselben zugleich möglich und nothwendig macht. Diefs gilt namentlich auch von Luthers Versöhnungs- und Erlösungslehre.

Bei solcher Beschaffenheit der Darstellungsweise Luthers lässt sich die grosse Verschiedenheit, wie sie sich in neuerer Zeit bei der Auffassung seiner Lehre gezeigt hat, allerdings erklären, wenn auch nicht rechtfertigen[1]. Denn

1) Siehe besonders Weisse, zuerst in seiner Dissertation: *M. Lutherus quid de consilio mortis et resurrect. J. Chr. senserit, Lips. 1845;* darnach in seiner Christologie Luthers, Leipzig 1852 und 1855; v. Hofmann, Schutzschriften, Stück 2. Nördlingen 1857. S. 23 ss.; Held, *de opere J. Christi salutari quid Lutherus senserit cet. Gotting. 1860.* Diese letztere, sehr fleissige und von grofser Belesenheit in Luthers Schriften zeugende Arbeit zeichnet sich durch das Streben aus, den verschiedenen Seiten der Lehre Luthers möglichst treu und vollständig nachzugehen. Aber dabei ist auch der Verf. stehen geblieben; seine Arbeit kommt zu keinem abschliefsenden Resultat, weil es ihm nicht gelungen, die verschiedenen Momente einheitlich zusammenzufassen. Diefs vermochte er aber auch nicht, weil er, trotz der Selbstgewiss-

auch abgesehen von dem schlimmeren Falle, dass der Darsteller, wenn er sein eigenes System bei dem Studium der Schriften Luthers nicht zu verleugnen vermag, aus diesen nothwendig nur das herausbringen wird, was er in sie hineingelesen hat, so kann es doch leicht geschehen, dass man die eine oder die andere verwandte Seite der Anschauung Luthers entweder für das Ganze selbst oder für die Hauptsache in demselben ansieht. Auch in diesem Falle wird man seine Lehre entweder unvollständig oder unter einem falschen, Alles verschiebenden, Manches verdeckenden Gesichtswinkel auffassen.

Davor wird aber der Darsteller um so weniger gesichert sein, wenn er irgend eine Schrift oder gar eine Predigt Luthers willkürlich zur mafsgebenden Basis erhebt, weil er von ihr im voraus die Erwartung hegt, dass sie eine zusammenhängende Darstellung der betreffenden Lehre enthalten müsse und werde [1]; oder wenn er sich des Zeugnisses einer ganzen Reihe von klaren Aussagen durch die apriorische Behauptung entledigt, dass die von Luther

heit, mit welcher er über die bisherigen Forschungen aburtheilt, mehrfach Luther missverstanden und namentlich dessen Lehre vom Zorne Gottes gründlich verkannt hat; eben damit hat er aber sich selbst einen der Schlüssel zur einheitlichen Auffassung der Gesammtlehre Luthers genommen. Ein viel treueres, den Kern der Lehre Luthers richtig erfassendes Bild derselben, das sich auch im Einklang mit dem von jeher in der lutherischen Kirche Anerkannten befindet, hat dagegen Thomasius gegeben in seinem ‚Bekenntniss der lutherischen Kirche von der Versöhnung.‘ Erlangen 1857, und viel eingehender noch in ‚Christi Person und Werk.‘ Theil 3. Erlangen 1859. S. 257 ss.

1) v. Hofmann hat a. a. O. dieses Verfahren eingeschlagen und eine der von Luther über den zweiten Artikel des Symbolums zu Torgau (1533) gehaltenen Predigten (W. 10, 1309 ss.), in welcher er eine der seinigen verwandte Anschauung gefunden zu haben glaubte, zum grundlegenden Ausgangspunct für seine Darstellung genommen. Ein reines und sicheres Resultat lässt sich aber auf diesem Wege, vollends bei Luther, nicht gewinnen.

vorgetragene Lehre von der Ueberwindung des Teufels durch Christum mit der von der stellvertretenden Genugthuung unverträglich sei (Weisse, Christol. §. 64; v. Hofmann a. a. O. pag. 63)[1].

Ebenso wenig entspricht ein anderes, viel häufiger bei den Alten und auch noch in neuerer Zeit eingeschlagenes Verfahren der zu lösenden Aufgabe. Da begnügt man sich damit, eine Blumenlese von Aussprüchen Luthers nach den Rubriken eines fertigen, aus der Dogmatik entlehnten oder willkürlich entworfenen Schema's zusammenzustellen. Als ob es darauf allein ankäme, zu erfahren, was Luther hier oder dort über einen bestimmten Gegenstand gesagt habe, und nicht vielmehr, wie er es gemeint habe und in welchem innern Zusammenhange das von ihm Gesagte theils untereinander, theils mit seiner Gesammtanschauung stehe?

Will man sicher gehen in der Ermittlung des Vollgehalts der Lutherischen Versöhnungs- und Erlösungslehre, so kommt es, nächst der Kenntnissnahme von der vorreformatorischen Geschichte dieses Dogma's, und weiter nächst sorgfältiger Beachtung jener eigenthümlichen, durch die polemischen Beziehungen und praktisch-christlichen Interessen bedingten Darstellungsweise Luthers, vor Allem darauf an, sich in den Mittelpunct seines Glaubens hineinzustellen und seine theologischen Grundanschauungen in Betracht zu ziehen, um von ihnen geleitet, seinen kühnen und reichen Expositionen nach allen Seiten hin sicher zu folgen und dieselben treu zu reproduciren. Darum gilt es, sich erst seiner Theologie nach

1) Uebrigens nimmt Weisse keinen Anstand, in Folge seiner Behauptung, dass Luther die *satisfactio vicaria* nicht lehre, diesem auch eine theosophische Anschauung unterzulegen und ihn namentlich für den Urheber der Osiandrischen Rechtfertigungslehre zu erklären. Man kann auch in der That nicht der Lutherischen Versöhnungslehre die Herzwurzel ausschneiden und dabei ihre Krone unverwelkt bestehen lassen.

allen denjenigen Hauptbegriffen zu vergewissern, mit denen Luther in jener seiner Lehre operirt und auf die er immer wieder zurückkommt. Dabei muss der Darsteller, so gewiss er mit den reformatorischen Grundanschauungen an die Untersuchung zu gehen hat, sich doch alles eigenen Systems zu entschlagen wissen; ja auch von der kirchlichen Dogmatik, sofern sie System ist, hat er dabei zu abstrahiren, denn Luther steht auch über diesem System und geht durchaus seinen eigenen Gang.

Zwar fehlt es ihm selbstverständlich nicht an einer einheitlichen Totalanschauung, aber theils baut sie sich ihm nicht aus abstracten Begriffen auf, nach Art unserer neueren wissenschaftlichen Systematik, sondern überall sind es concrete, reale Verhältnisse, mit denen er es zu thun hat; theils hat er selbst dieselbe nirgends in übersichtlicher Weise systematisch zusammengefasst und dargestellt. Eine Darstellung seiner Lehre hat sich darum diese seine Totalanschauung, ohne welche nur *disjectae membra poëtae* vor uns liegen, erst allmählig aus dem Studium seiner Schriften geben zu lassen, indem sie zugleich analytisch und synthetisch verfahrend, dem Einzelnen genau und allseitig nachgeht, um das Ganze zu gewinnen, und wiederum das Ganze sucht, um aus ihm das Einzelne zu erkennen. Nur auf diesem progressiven und regressiven Wege, auf dem man nicht vorgeht ohne Schritt vor Schritt gleichsam die Probe und Gegenprobe gemacht zu haben, und bei dem man die Mühe nicht scheut, immer wieder von vorn anzufangen, sobald sich ein neuer Befund in das bis dahin Gewonnene nicht organisch einreihen lassen will, ist ein zuverlässiges und befriedigendes Resultat zu gewinnen. Er ist freilich der beschwerlichste, aber auch der sicherste und lohnendste. Denn auf ihm entfaltet sich vor dem Auge des Untersuchers allmählig und immer bestimmter die wahrhaft grofsartige, stets in ihrem Schwerpunct und Mittelpunct ruhende Anschauung Luthers in ihrer Totalität, die denn auch über jedes Einzelne ihr definitiv entscheidendes Licht verbreitet.

Die vorliegende Untersuchung, die ich gern dem Urtheil der Urtheilsfähigen unterziehe, ist diesen Weg gegangen. Ich bin mir dessen bewusst, den richtigen Weg eingeschlagen zu haben und auch an allen entscheidenden Puncten zu einem dem objectiven Thatbestande entsprechenden Ergebniss gelangt zu sein. Dennoch will diese Arbeit nur als ein Beitrag zur Erforschung der Lehre Luthers angesehen sein, nicht blofs, weil ich nur ein Gebiet, ob auch das centrale derselben, hier dargestellt habe, sondern weil ich überzeugt bin, dass es andern Kräften viel besser gelingen wird, das zu erreichen, was ich erstrebte und worin ich nicht umhin kann eine Schuld zu sehen, die unsere Theologie zu ihrer eigenen Belebung und Bereicherung noch Luthern abzutragen hat. Zur Befriedigung gereicht es mir dabei, dass das von mir gewonnene Resultat ungesucht in den mafsgebenden Puncten mit dem übereinstimmt, was bis dahin in der lutherischen Dogmatik auf Grund unseres kirchlichen Bekenntnisses für Luthers Lehre gegolten und als Luthers Lehre, wenn auch in anderer Form, den Kern derselben gebildet hat.

Weisse freilich ist der Meinung (Christol. §. 17 u. 18), dass der eigentliche, ursprüngliche Sinn und Zusammenhang der Lutherischen Lehre ‚bis auf diese Stunde der evangelischen Theologie fremd geblieben, auch nicht geschichtlich von ihr erkannt worden sei.‘ Vielmehr habe man gewisse Sätze dieser Lehre, darunter auch den von der stellvertretenden Genugthuung, nur losgelöst von dem Zusammenhange, dem sie ursprünglich angehören, bekämpft oder vertheidigt, und so nicht nur diese Sätze selbst falsch verstanden, sondern dadurch auch den Zwiespalt der beiden evangelischen Confessionen verschuldet. Sollte der letztere Vorwurf begründet sein, so müsste schon Luther selbst den ‚eigentlichen‘ Zusammenhang seiner Sätze nicht erkannt haben und es verlohnte sich nicht der Mühe darnach zu forschen, denn der Zwiespalt datirt bekanntlich nun einmal mindestens bis zum Marburger Colloquium hinauf. Was aber den andern Vorwurf anlangt, so kann es füglich nicht

Weisse's Meinung sein, dass die kirchliche Theologie jene Sätze ohne irgend welchen Zusammenhang sich angeeignet und geltend gemacht haben werde. Dann stehen sich aber System und System gegenüber, und die Frage, welches von beiden den ‚ursprünglichen' Zusammenhang richtiger wiedergebe, ist nicht schwer zu beantworten. Denn Weisse's Schrift liefert einen lehrreichen Beweis dafür, wie wenig ein gründliches und umfassendes Studium der Schriften Luthers, verbunden mit philosophischem Geist und Scharfsinn, für sich allein schon eine richtige Erkenntniss derselben zu verbürgen und vor dem gründlichsten, recht eigentlich systematischen Missverstehen zu schützen im Stande ist. Denn dem Reformator ein halb gnostisch-, halb mystisch-speculatives System zuschreiben, vermag doch nur derjenige, dem die Grundgedanken desselben, von der Sünde und der Rechtfertigung, noch ein mehr oder minder verschlossenes Gebiet sind. So lange als der Beweis noch nicht geführt ist, dass die kirchliche Symbolik und Dogmatik sich in ihrem Verständniss des reformatorischen Princips radical geirrt habe, hat dieselbe nicht nöthig, sich von irgend welcher Speculation hinter das Licht, das ihr bisher geleuchtet, führen und sich in das mystische Dunkel eines dahinter liegen sollenden, ihr bisher fremd gebliebenen ‚eigentlichen Zusammenhangs' einführen zu lassen.

Uebrigens erkenne ich gern an, dass Weisse mehr denn manche Theologen eine Ahnung hat von den Tiefen und Höhen der Glaubenslehre Luthers, und dass er Solchen gegenüber, die sich derselben mit dem gewöhnlichen wissenschaftlichen Werkzeug bemächtigen zu können meinen, auf Gebiete und Probleme dieser Lehre aufmerksam gemacht hat, die sie einfach bei Seite zu schieben pflegen. Aber dennoch werden derer wohl nur Wenige sein, die seine Darstellung für eine treue halten und mit ihm der Theologie zur Nachachtung empfehlen möchten. Weisse hat vollkommen Recht, wenn er Luther als einen Feind des scholastischen Rationalismus bezeichnet (a. a. O. §. 28 und Anmerk. d); aber er hat dabei übersehen, wie tief

diese Feindschaft bei ihm geht, und wie sehr Luther, der es gewohnt ist, sich seine Feinde von beiden Seiten zu betrachten, gleiche Feindschaft dem gnostisch-mystischen und antinomistischen Rationalismus geschworen hat. Denn solcherlei Gnosis ist von ihm mit gemeint, wenn er nicht ermüdet, vor jenem Speculiren zu warnen, das ‚mit seinen Gedanken hinauf gen Himmel fladdert und sich vermisst, Gottes unbegreifliche Macht, Weisheit und Majestät zu forschen' und ‚das seine flatternden und herumschweifenden Gedanken nicht in das Wort zusammenfassen will und sich in einen Abgrund stürzt' u. s. w. (W. 6. 74 ss. 373 ss. 712. 738. 1322; 8. 1597 ss.; 22. 206 ss.)

§. 2.

Geschichtlicher Ueberblick.

Um zu erkennen, was Luther bei der in Rede stehenden Lehre als kirchliche Ueberlieferung vorfand, und zugleich den Punct festzustellen, an welchem er epochemachend in dieselbe eingreift, haben wir uns die Geschichte dieses Dogma's nach ihren Grundzügen und Hauptmomenten zu vergegenwärtigen[1]. Wir haben es hier, wie bekannt, mit einem Dogma zu thun, das sich nicht im Kampf mit häretischen Gegensätzen gebildet hat. Zwar konnte dasselbe nicht unberührt bleiben von den grossen Kämpfen über die christologischen und anthropologischen Lehren. Anfänglich bildet es insofern die Voraussetzung derselben, als aus dem Werke Christi die Nothwendigkeit seiner Person erwiesen wird; nachmals erfährt es eine Rückwirkung von ihnen, im Mittelalter zum Theil eine depravirende. Den-

1) Wir benutzen dabei dankbar die bekannten Vorarbeiten von Baur, Dorner, Hasse, die Abhandlungen in der evangel. Kirchenzeitung, 1834 und 1844, und den betreffenden, für die Versöhnungslehre in der patristischen Zeit und in der vorreformatorischen Mystik besonders beachtenswerthen Abschnitt in Thomasius Dogmatik, Bd. 3, Abtheil. I., S. 156 ss.

noch geht seine eigentliche Bildungsgeschichte auf durchaus positivem, innerkirchlichem Wege vor sich.

Sie erfolgt auch nicht ohne Schwankungen und Irrungen im Einzelnen, doch so, dass die Kirche von aufsen nach innen, von unten nach oben, von der Peripherie zum Centrum fortschreitend, immer bewusster und tiefer in den Kern der Sache eindringt; und dass die von Anfang an ihrem Glauben in elementarer Gestalt einwohnenden Hauptmomente: Wiederherstellung oder Neuschöpfung durch Erlösung, Versöhnung, Genugthuung (Vertretung), im Grofsen und Ganzen nacheinander als die mafsgebenden hervortreten. Denn von jeher stand der Kirche auf Grund der apostolischen Predigt, das Dass und das Was des Heilswerkes Christi oder der Glaube an sein hohepriesterliches Thun und den meritorischen Charakter desselben fest, kraft dessen er lebend, leidend und sterbend das verlorene Menschengeschlecht aus der Gewalt des Teufels erlöst, es mit Gott versöhnt und es zum neuen Leben in Gott wiederhergestellt hat.

Was aber die nähere Bestimmung des Wie und Warum, insonderheit auch des Leidens und Sterbens Christi anlangt, so zählt bekanntlich Irenäus diese Frage zu denjenigen, die damals noch keinen Bestandtheil der *regula fidei* bildeten und der theologischen Discussion anheim gegeben waren. Und eben um diese handelt sichs auch vorzugsweise in der kirchlichen Ausgestaltung des Dogma's. Normgebend mussten für dieselbe vor Allem die Beziehungen werden, welche bei der Erlösungsthat Christi nothwendig in Betracht kommen: die nämlich zu dem Menschengeschlechte, das er erlöst, zu dem Verderben, in welchem dasselbe liegt, und zu Gott, mit dem es wiedervereinigt werden sollte. Denn je nachdem man nun mehr die neuschaffende, oder die erlösende, oder die versöhnende Bedeutung des Werkes Christi in's Auge fasste und demgemäfs auch in dem Tode Christi mehr die Lebensquelle, die sich hier eröffnet, oder das Lösegeld, das

er erlegt, oder das Opfer erblickte, das er Gott dargebracht, war auch eine verschiedene Behandlung der Frage, von einem mehr mystischen, einem mehr rechtlichen oder gerichtlichen, und einem mehr priesterlichen Gesichtspunct (wir sind fast versucht zu sagen: von dem des Propheten, des Königs, des Priesters) wie von selbst indicirt. Diese verschiedenen Betrachtungsweisen — wir bezeichnen sie als die anthropologische, satanologische und theologische Auffassung der Erlösungslehre — treten auch in der Geschichte unseres Dogma's zum Theil nebeneinander, mehr aber noch nacheinander hervor. Bei Irenäus finden wir sie alle, wenn auch nicht gleichermaſsen entwickelt, unter seiner Idee der Recapitulation verbunden.

Dazu will aber noch ein Zweites nicht minder in Betracht gezogen sein, das von ebenso groſsem Einfluss auf die Geschichte unseres Dogma's gewesen ist und seiner Natur nach sein musste. Wie nämlich die nähere Bestimmung jenes Wie und Warum einerseits durch das Vorwiegen der einen oder anderen Bedeutung bedingt ist, welche der Person und dem Werke Christi beigelegt wird, so ist sie andererseits durchaus abhängig von der Art und Weise, wie man das Verderben anschaut, aus welchem uns Christus errettet hat, worin die Hauptquelle desselben gesucht und wie das Verhältniss, in welchem die Verderbensmächte untereinander stehen, aufgefasst wird. Ja dieses Moment ist insofern das eigentlich Ausschlag gebende und die ganze Bewegung bestimmende, als es das unmittelbar praktische ist, das über den subjectiven Gesichtspunct: seine Stellung, seinen Umfang, seine Tragweite entscheidet. Denn nach der Auffassung der Krankheit bestimmt sich auch die des Heilmittels. Je nachdem darum die patristische Zeit das Verderben und die Mächte desselben, Sünde und Schuld, Tod und Teufel, betrachtete, — je nachdem sie jeden Factor desselben für sich und in seiner Beziehung zu den anderen auffasste, musste auch nothwendig die Anschauung von dem Werke Christi und namentlich von seinem Tode eine

andere Gestalt gewinnen. Die Geschichte bezeugt es uns auch.

In dem Zeitraum bis auf Athanasius ist die mystische und rechtliche oder die anthropologische und satanologische Anschauung, beide mehr oder minder miteinander verknüpft, die entschieden vorwaltende. Es ist zunächst der Gesichtspunct der Erlösung, von dem aus sich die Väter das vollbrachte Heilswerk zum theoretischen Verständniss zu bringen suchten. Das war um so natürlicher, als sie ja noch das Heidenthum mit seinen dämonischen Gewalten unmittelbar vor Augen hatten. Beides musste sich da zuvörderst ihrer Erfahrung aufdrängen: das Dasein der knechtenden und verderbenden Mächte der Sünde, des Todes, des Teufels, und die von dieser Knechtschaft befreiende Wirkung, die von Christo ausgegangen und sich auch an ihnen persönlich erwiesen. Ueberhaupt macht sich die Sünde dem empirischen Bewusstsein zunächst an dem Elend und dem Verderben fühlbar, die ihr Gefolge bilden. So suchte man sich auch zuerst von dieser Seite des Wesens und der Bedeutung des Heilswerks zu bemächtigen.

Im Vordergrunde steht mithin die Erkenntniss von der knechtenden, das Menschengeschlecht der Gewalt des Teufels und des Todes, d. h. des Teufels als der persönlichen Todesmacht selbst, überliefernden Folge der Sünde. Andererseits und mit desshalb sieht namentlich die morgenländische Kirche in Christo so sehr den Propheten und König, dass man auch sein Priesterthum besonders nach diesen Beziehungen auffasst. In der Menschwerdung des Sohnes Gottes, so lehrt man demgemäfs, ist schon die Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen objectiv und vollkommen gegeben; sein Werk, sein Tod hat es eigentlich mit der Ueberwindung der in der Welt noch herrschenden und ihrem Heil entgegenstehenden Todesgewalt des Teufels zu thun, es ist wesentlich Erlösung von der Macht des Teufels. Es ist hier nicht der Ort diefs näher auszuführen, aber davon haben wir Act zu nehmen,

dass die Väter seit Irenäus es nicht für unvereinbar mit ihrer ethischen Anschauung der Erlösungsthat finden, dieselbe zugleich als einen Rechtsvorgang zu fassen und eben damit auch die Nothwendigkeit der Art ihres Vollzugs zu begründen. Denn die Herrschaft des Teufels, sagen sie, beruht auf einem ihm durch die Sünde eingeräumten und auch von Gott gewissermafsen anerkannten Recht; sie könne darum auch nicht gewaltsam, sondern nur durch ein Lösegeld gebrochen werden, das der Gottmensch durch seinen Gehorsam und seinen Tod dargelegt habe. Nur Wenige lassen sich dabei zu der formell richtigen, aber materiell nicht zu rechtfertigenden Consequenz treiben, dass Christus dieses Lösegeld dem Teufel gezahlt habe. Die weit überwiegende Mehrzahl dagegen lässt dasselbe Gotte gezahlt sein und beschränkt sich auf die Vorstellung von einer dem Teufel widerfahrenen Täuschung und Ueberlistung. Der Satan überstürzt sich im Missbrauch seiner Gewalt, indem er sich an der Person des Gerechten, ja des Sohnes Gottes vergreift, der sich für die Menschen und an Stelle derselben ihm preisgegeben; so verwirkt er sein Recht und verliert in Folge dessen seine Herrschaft über Alle, die Christi sind.

Die schwache, aber zugleich einer Weiterbildung nicht verschlossene Seite dieser Anschauung liegt auf der Hand. Es ist die Vernachlässigung der theologischen, specifisch sacerdotalen Bedeutung der Erlösungsthat. Sie zeigt sich in der sich verirrenden Consequenz der Einen und in der glücklichen Inconsequenz der Anderen. Denn ist in der Person des Menschgewordenen die Gemeinschaft mit Gott schon hergestellt, wozu bedarf es dann noch eines Gotte zu erlegenden Lösegeldes? Und soll dasselbe dem Satan gezahlt sein, welche Stellung wird dann diesem neben Gott eingeräumt? Andererseits zeigt aber auch der Doppelgedanke von der Ueberlistung des Satans und von dem Rechtsvorgang mit der in ihm eingeschlossenen Idee der Vertretung, dass man dem Satan doch nicht mehr zuzugestehen gewillt ist, als ihm zukommt, und dass im Grunde

die erlösende Bedeutung des Werkes und besonders des Todes Christi keineswegs ausschliefslich in der Beziehung desselben zum Satan, als dem Urheber und Haupt alles Verderbens, gesehen wird. Zwar ist hierbei eine neue Collision, die mit jener mystisch-anthropologischen Anschauung unvermeidlich, aber man scheut auch diese nicht, indem man an dem Satze, dass der Satan nicht blofs mit Macht, sondern auf dem Rechtswege überwunden sei, dennoch festhält. Denn dieser Satz, verbunden mit dem Gedanken des Lösegeldes, weist über beide Anschauungen hinaus und erhält dieselben zugleich offen für eine eingehendere Betrachtung des Erlösungswerks nach seiner sacerdotalen, Gott bezüglichen Seite, deren Nothwendigkeit er selbst fühlbar macht und constatirt.

Es handelte sich mit einem Wort um die Versöhnung, d. h. darum, dass und in welchem Sinne Christi Tod ein Gott versöhnendes, priesterliches Opfer sei. Ob zwar auch dieses Moment schon von Anfang an dem Glauben der Kirche innewohnte und in der Anschauung des Irenäus z. B. schon mitgesetzt ist, so bildet sich doch ein entwickelteres Bewusstsein über dasselbe und namentlich über die innere Nothwendigkeit eines solchen Opfers erst seit Athanasius aus und findet seinen vorläufigen Abschluss, unter dem Einfluss des christologischen Dogmas im Morgenlande, viel mehr noch unter dem der soteriologischen Kämpfe im Abendlande, vorzugsweise in Gregor. Von allen dreien entscheidenden Beziehungen aus: zu dem Menschen und seinem Sündenelend, zu Gott und seinem Wesen, und zu Christi Person und seinem Mittlerberufe wird die versöhnende Bedeutung seines Leidens und Sterbens beleuchtet und hervorgehoben.

In ersterer Hinsicht geschieht es, indem der Knechtszustand der in die Gewalt des Satans gerathenen Welt tiefer als gottverhängter Fluch- und Strafzustand gefasst wird und demgemäfs die correlaten Begriffe Tod, Schuld, Fluchgesetz mehr oder minder in den Vordergrund treten. Der Begriff der Schuld wird zwar zunächst nur

noch als *debitum* bestimmt und mit dem des Todes zusammengefasst. Aber indem man jetzt Tod und Teufel unterscheidet, in letzterem wohl die persönliche Macht der Sünde sieht, dagegen den Tod als Gericht und Strafe göttlichen Zorns über die Sünde erkennt, wird auch die Erlösung als Befreiung von dieser Sündenstrafe, dem Tode, weiter als Erlösung vom Zorne Gottes gefasst, die als solche den Grund der Sündenvergebung bildet. So ergänzt, vertieft und begründet sich die satanologische Anschauung in der theologischen, auf Gott selbst als auf den gerichteten, von dem allein die Strafe ausgeht.

In Folge dessen ist auch sofort die andere Frage nicht mehr abzuweisen, in wie fern eine göttliche, ob auch nicht absolute so doch relative Nothwendigkeit für die Darbringung des Opfers zur Erlösung des Menschengeschlechts bestehe; d. h. die sacerdotale, sühnend versöhnende und vertretende Bedeutung des Todes Christi fordert nun ihre besondere Beachtung und Erledigung. Zwar ist in der Kirche von Anfang an geglaubt und gelehrt worden, dass Gott nicht so ohne Weiteres die Sünde als ungeschehen ansehen könne und dass desshalb Christus sich dem Vater als Sühnopfer habe darbringen müssen. Aber theils ward diese Voraussetzung wieder durchkreuzt durch jene mystisch-anthropologische Anschauung von der durch die Menschwerdung schon hergestellten Wiedervereinigung, theils fehlte es auch noch an einem bestimmteren, sich zugleich mit dieser Anschauung auseinandersetzenden Nachweis jener Nothwendigkeit. Dieser wird erst im weiteren Verlauf des patristischen Zeitalters und zwar zunächst so zu geben versucht, dass man, ohne die Allmacht Gottes beschränken zu wollen, doch auf seine Wahrhaftigkeit und Selbsttreue hinweist, die zur Ausführung des von seiner Liebe gefassten Rathschlusses den Opfertod des Sohnes fordere, weil sie die einmal ausgesprochene Fluchandrohung nicht unvollzogen lassen könne.

Der eigentliche kräftige Impuls dazu geht von Athanasius aus. Anklang und Würdigung findet derselbe aber besonders im Abendlande, weil man es hier überhaupt mit dem Wesen der Sünde und ihrer Schuld, als *reatus, culpa,* ernster und schwerer nimmt, und weil die unmittelbar praktischen, soteriologischen Dogmen, im Zusammenhange mit dem hohepriesterlichen Mittlerberuf Christi, hier weit mehr im Vordergrunde stehen.

In der That ward man sich jetzt immer mehr des eigentlichen Problems bewusst und näherte sich sichtlicher dem Kern der Frage, indem man in dem Leiden und Sterben Christi ein stellvertretend sühnendes Ertragen und Erleiden dessen sah, was wir verschuldet. Die Liebe Gottes, lehrte man, hat diefs Opfer gebracht, aber dasselbe war auch nöthig zur sühnenden und versöhnenden Genugthuung Gottes und zur Vermittlung seiner Barmherzigkeit mit seiner Gerechtigkeit. So wird die Heilsthat Christi auch nach ihrem Verhältniss zu Gott dem Vater, unbeschadet ihrer ethischen Natur, unter dem Gesichtspunct eines Rechtsvorgangs betrachtet; nur dass man jetzt unter der Gerechtigkeit Gottes nicht blofs, wie in der satanologischen Anschauung, die ordnende, sondern die vergeltende versteht.

Endlich äussert auch das inzwischen entwickelte christologische Dogma seinen Einfluss auf unsre Lehre, indem aus dem Alles aufwiegenden Gewicht der gottmenschlichen Persönlichkeit der unendlich genugthuende Werth ihres Leidens deducirt wird. Daneben bestehen die früheren patristischen Vorstellungen nicht nur fort, sondern werden von demselben Gregor, der es mit dem Begriff der Schuld am strengsten nimmt, mit Nachdruck geltend gemacht und zum Theil auf abenteuerliche Weise ausgesponnen.

Ueberblicken wir die Arbeit der Kirche in dieser Periode, so sehen wir, wie man bestrebt ist, die satanologische und theologische Betrachtung des Werkes Christi möglichst zu verknüpfen und für die letztere auch schon den Begriff der Satisfaction zu verwenden. Die Elemente zu einer präciseren Versöhnungs- und Erlösungslehre sind ziemlich

vollständig und allseitig gegeben; auch der innerste Mittelpunct der Sache ist annäherungsweise ins Auge gefasst. Mehr aber auch nicht. Wir sehen Werksteine vor uns liegen, mehr oder weniger zugerüstet für einen Bau, den sie wohl fordern und verheifsen, zu dem sie aber noch nicht verbunden waren und so wie sie waren auch nicht ohne Weiteres verbunden werden konnten. Nur bedeutsame Ansätze finden wir, Directiven zur Lösung des eigentlichen Problems: in wie fern der Tod Christi die Sündenschuld tilge, oder welcher Causalnexus zwischen seinem Tode und der Sündenvergebung, weiter überhaupt zwischen der Versöhnung und Erlösung bestehe? Mehr zu bieten vermochte jene Zeit nicht. Denn so richtig sie auch nun den Begriff des Todes fasst, so kommt sie doch im Wesentlichen über ihn nicht hinaus; er bildet ihr den Alles zusammenhaltenden Mittelbegriff. Aber eben desshalb sieht sie sich auch in der vollen Durchführung ihrer auf die versöhnende Bedeutung des Werks Christi gerichteten ernstlichen Bestrebungen noch gehemmt. Denn nicht dem Begriff des Todes, sondern dem über ihm liegenden, in dem Wesen Gottes wurzelnden des göttlichen Zorns, der auch die wirkende Causalität des Todes bildet, kommt jene entscheidende Stellung zu.

Noch weniger vermochte die nächstfolgende Zeit zu leisten, in welcher die Erkenntniss des Wesens der Sünde und der Gnade, trotz der Augustinischen Lehre, immer mehr verdunkelt ward. Desshalb wird auch das inzwischen Gewonnene wenig benutzt und die satanologische Auffassung des Erlösungswerks bleibt die weit vorherrschende. Ja es fehlte nicht an Rückschritten. Aus Mangel an Einsicht in die Schwere der Sündenschuld und in das Wesen des göttlichen Zorns, und trotz der tieferen Einblicke, welche die patristische Zeit schon in das Wesen der Versöhnung gethan, hegte man Bedenken, die objective, innergöttliche Nothwendigkeit des Opfertodes Christi zu behaupten und begnügte sich mit dem unbefriedigenden Nachweis der Angemessenheit desselben an das Bedürfniss

des gefallenen Geschlechts. So ward die sacerdotale, gottbezügliche Bedeutung des Werkes Christi, und zwar jetzt im Zusammenhange mit dem semipelagianischen Irrthum, wieder hinter die satanologische Anschauung von demselben zurückgestellt.

Es ist Anselms Verdienst, im Gegensatz dazu jene Beziehung des Werkes Christi, namentlich seines Todes, aufs Neue mit aller Energie geltend gemacht und in die ihr gebührende Stellung bleibend eingesetzt zu haben. Die Erkenntniss von der Gröſse und Schwere der Sündenschuld, jenes ‚*quanti ponderis sit peccatum*' ist es, von wo aus ihm die Bedeutung aufgeht, welche der Begriff der Satisfaction für die Lösung des Problems und für den gesuchten Nachweis des innern Motivs hat, das von Gottes wegen eine solche Vollzugsweise der Erlösung fordert. Zwar ist keines von Beidem in der Anselmischen Theorie schlechthin neu, weder das Streben, die innere Nothwendigkeit der Erlösungsthat zu erweisen, noch die Verwendung der Idee der Satisfaction für diesen Zweck. Zu dem Einen wie zu dem Anderen hin tendirte ja, wie gesagt, die ganze patristische Arbeit. Der Fortschritt, den Anselm bezeichnet, besteht nicht darin, den Kreis der überlieferten kirchlichen Anschauungen und Interessen verlassen und sich auf einen neuen Boden gestellt zu haben, sondern darin, dass er sich gleich in das Centrum desselben stellt und hier mehr in die Tiefe geht. Nicht die Folge der Sünde ist es, nicht die durch sie herbeigeführte Herrschaft des Teufels, die er ins Auge fasst, sondern die Sünde selbst mit ihrer Schuld, mithin das directe Verhältniss zwischen Gott und dem sündigen Geschlecht. Von hier aus unternimmt er, zu erweisen, wie nothwendig eine der Ehre Gottes zu leistende Genugthuung zur Vergebung der Sünde sei, wie unmöglich die Leistung derselben für das zu erlösende Geschlecht selbst sei, und wie dieselbe nur der Gottmensch, und zwar durch seinen Tod, zu leisten im Stande gewesen.

Es ist nicht unsre Aufgabe, Anselms Satisfactionstheorie hier näher darzulegen. Nur darauf wollen wir hingewiesen haben, wie die grofse Bedeutung derselben und der Einfluss, den sie gewonnen, besonders daher zu erklären ist, dass der alte Versöhnungsglaube der Kirche sich in ihr verjüngt und zum klareren Bewusstsein erhoben wieder erkannte; dass sie dem centripetalen Zuge der kirchlichen Entwickelung entsprach und mit der stricteren Fassung und Durchführung des Satisfactionsbegriffs dasjenige Wort des Räthsels getroffen hatte, nach welchem die Kirche gestrebt. Es ist vollkommen begründet, wenn Hasse (a. a. O. S. 688 ss.) sagt, dass die Bücher *Cur Deus-homo* ‚für die gesammte Kirche Frucht getragen haben und ihrem innersten Leben zu Gute gekommen sind'; denn ‚der Satisfactionsbegriff hatte wirklich ein wesentliches Moment der Sache mit treffendem Tacte ergriffen und festgestellt, so dass diefs Moment für alle Zeit der dogmatischen Erkenntniss der Kirche gesichert und gewonnen war'.

Dennoch hat die Kirche und namentlich die evangelische sich nur die Hauptmotive und- Gedanken seiner Theorie, nicht aber diese selbst angeeignet. Und mit Recht. Denn so wahr und bleibend ihre Grundlagen sind, so unbefriedigend ist die Construction im Ganzen und Einzelnen. Nicht nur zeigt sich auch in ihr, wie in Anselm überhaupt, die charakteristische Mischung patristischen Geistes und scholastischer Form; nicht nur zahlt er auch hier der scholastischen Methode seinen Tribut in dem untheologischen Streben, *a priori* die Vernunftmäfsigkeit der Erlösungsthat zu erweisen; sondern es üben auch seine praedestinatianischen Voraussetzungen einen nicht geringen Einfluss auf seine Theorie. Und was diese selbst im Einzelnen betrifft, so ist sie nicht Darlegung des bezüglichen Schrift- und Glaubensinhalts selbst, lässt sich nicht von diesem die mafsgebenden Kategorien geben, sondern bringt, eben nach Art der Scholastik, an den Stoff eine ihren eigenen Axiomen und Gesetzen folgende Reflexion heran, ohne zu

beachten und zu erweisen, ob dieselbe auch in dem Gegenstande selbst gegeben und ihm conform sei. Doch diese Ausstellung könnte man noch als eine die Form betreffende vielleicht beanstanden, obgleich hier auch die Form nicht irrelevant ist. Wichtiger ist jedenfalls, dass Anselm weder den patristischen Anschauungen gebührende Rechnung zu tragen und dieselben mit seiner Darstellung lebendig zu verknüpfen vermag; noch seine eigenen Grundgedanken wahr und voll durchzuführen im Stande ist. Weil er so abstract, wie er es thut, Genugthuung und Strafe, ferner das Leben und den Tod des Herrn scheidet, und letzteren wiederum nur unter dem Gesichtspunct einer freien That und nicht auch unter dem eines nothwendigen Leidens auffasst, so geschieht es ihm, wider seine Intention, dass ihm der Tod Christi mehr zu einem *opus supererogationis* als zu einem *opus satisfactionis* wird, und dass seine Ausführung nur theilweise beweist, was sie beweisen soll, eigentlich aber selbst die Grundlagen erschüttert, auf denen sie ruht. Diefs kommt aber daher, dass ihm der Begriff des göttlichen Zorns fehlt; statt desselben hat er den abstracten der göttlichen Ehre. Wir müssen darum die Voraussetzungen und Tendenzen seiner Theorie mit ihren Grundbegriffen, dem der menschlichen Sünde und der göttlichen Gerechtigkeit, und mit ihrem Mittelbegriff, dem der Satisfaction, von dem Ausbau derselben unterscheiden. Jene entsprechen der Schrift und dem christlichen Glauben, und sie sind auch bleibendes Eigenthum der Kirche geworden [1], die sie als Fleisch von ihrem Fleisch anerkannt hat, wie sie denn von jeher, ob auch mehr oder minder entwickelt, dieselben in ihrem Glauben getragen hat. Denn ob man auch über das Wie und Warum

1) Es ist ein irriges, auch noch von Weisse getheiltes Vorurtheil, dass die protestantisch kirchliche Versöhnungslehre und die Anselmische Theorie eine und dieselbe sei. Die obigen Ausstellungen haben zugleich die bestehenden wesentlichen Differenzen andeuten wollen.

schwankte, ob auch erst nacheinander die Begriffe: Erlösung, Versöhnung, Genugthuung als Weg weisende in den Vordergrund traten, so stand doch der Kirche von Anfang an der meritorische, Gnade und Vergebung erwerbende Werth des Todes Christi als etwas Selbstverständliches fest. Und das bildet auch, wie Hasse richtig hervorgehoben, den eigentlichen springenden, wenn auch, fügen wir hinzu, nicht befriedigend gelösten Punct der Anselmischen Doctrin.

Bei der nun folgenden scholastischen Theologie kann sich diese Doctrin weder unbestritten noch überhaupt unverändert Eingang verschaffen. Das hat zum Theil in ihren Mängeln und namentlich in der Künstlichkeit ihrer Structur seinen Grund, mehr aber noch in dem Semipelagianismus der Scholastik, wie er in ihren Lehren über die Sünde, die Gnade, das Verdienst der Werke u. s. w. zu Tage tritt. Aber wenn die Scholastik, auch abgesehen von einzelnen oberflächlichen Theorien, einerseits den Ernst und die Wahrheit der Anselmischen Doctrin abschwächt und corrumpirt, besonders auch durch die Wiederaufnahme des Gedankens einer blossen Angemessenheit der Satisfaction, so ergänzt sie doch andrerseits den Anselm, sowohl durch die Geltendmachung der Bedeutung, die auch das Leben des Herrn und demgemäſs der sittliche Gehalt seines Leidens für die Genugthuung hat, als auch durch die Wiederaufnahme der Idee des organischen Zusammenhangs, in welchem Christus, als das Haupt, mit seinem Leibe, der Gemeinde, steht; als endlich auch durch das Bestreben, überhaupt die patristischen Theorien neben der Anselmischen sich anzueignen und mit dieser möglichst zu verbinden. Freilich wird dabei die mystisch-anthropologische Anschauung der Väter meistens zu einer rationalisirenden, moralistischen verflacht; die satanologische mehr nebenher behandelt, und die theologische, Anselmische, vollends dadurch verunstaltet, dass sie in der Thomistischen Form zum Unterbau für die Ablasstheorie verwendet wird. Aber dennoch beweisen auch diese Theorien, wie die bisher

zu Tage getretenen Grundgedanken des kirchlichen Versöhnungs- und Erlösungsglaubens zwar verschoben, missdeutet, abg eshwächt, aber nicht mehr ignorirt und schlechthin abgewiesen werden können. Sie sind ein unveräufserliches Erb- und Gemeingut der Kirche geworden.

Das beweist noch mehr die Mystik, wir meinen die schlichtere volksmäfsige, praktische, die auch auf Luther von Einfluss wurde und deren Theologie er so hoch stellte. Zwar vermag dieselbe sich eines pantheistischen Zugs nicht zu erwehren, auch tritt bei ihr in der Regel das Schuldgefühl und das Versöhnungsbedürfniss merklich zurück. Darum versenkt sie sich mit zu starker Vorliebe in die mystisch-anthropologische Seite des Heilswerks Christi, und arbeitet namentlich die urbildliche und vorbildliche, zur Nachfolge bewegende und befähigende Bedeutung derselben mit tiefer und ernster Innigkeit aus. Sie verweilt gern bei der Betrachtung der grofsen, anziehungskräftigen Liebe, die Christus uns in seinem Leiden bewiesen; wie ja auch Luther in seinen Passionsbetrachtungen oft darauf zurückkommt. Aber einzelne namhafte Vertreter dieser Theologie haben dabei auch ein Verständniss für die sacerdotale Beziehung des Lebens, Leidens und Sterbens des Herrn, und heben hervor, wie er, Priester und Opfer zumal, sich dem Vater für uns hingegeben, mit seinem Gehorsam das ganze Gesetz erfüllt, und also für uns genug gethan, Gottes Zorn gesühnt und uns mit Gott versöhnt hat. Die Grundgedanken der Anselmischen Theorie — Genugthuung, Stellvertretung, Vermittlung der göttlichen Gnade und Gerechtigkeit — finden wir hier wieder, auch einzelne Momente der Thomistischen klingen durch, aber Alles ist vereinfacht und zugleich innerlicher und lebendiger erfasst [1]. Dass dabei die satanologische Anschauung nicht aufgegeben ist, zeigt die weite Verbreitung derselben in dem Volksbewusstsein jener Zeit.

1) Ausführlicheres darüber bei Thomasius, a. a. O. S. 246 ss.

Dieſs ist andeutungsweise die Sachlage unmittelbar vor der Schwelle der Reformation. Alle Momente, welche schon die Patristik zu Tage gefördert und dann das Mittelalter theilweise weiter gebildet hatte, begegnen uns hier wieder; wir sehen sie alle, nach mannigfachen Schwankungen und Verirrungen, wieder in ihrem Recht anerkannt und reicher entwickelt von innen heraus wieder in Fluss gebracht. Es fehlt, wie es scheint, nur das sie organisch verknüpfende Wort des Räthsels: der Thatbeweis dafür, dass sie und wie sie in der Schrift begründet seien und in ihrer einheitlichen Zusammenfassung zugleich dem Wesen Gottes in seinem Verhältniss zur Welt, dem Thatbestande des vollbrachten Erlösungswerks und dem innersten Bedürfniss des Glaubens entsprechen. Aber freilich fehlte damit nicht wenig. Denn eine befriedigende und allen Momenten, je nach ihrer Bedeutung, gerecht werdende Lösung des Problems war nur von einer neuen und selbstständigen Vertiefung in das Wesen des evangelischen Glaubens selbst, von einer gründlichst erneuerten Würdigung dessen aus zu gewinnen, was Sünde und was Gnade, Schuld und Vergebung, Gesetz und Evangelium sei, und demgemäſs auch namentlich von einer Erkenntniss des göttlichen Zorns aus, die über die Beziehungen desselben theils zu den Verderbensmächten, dem Tode und dem Teufel, theils zu der erlösenden Liebe Gottes, theils zu dem Werk der Erlösung selbst, zur Klarheit und Sicherheit gelangt war. Beides aber fehlte grade der Kirche des Mittelalters, dieselbe im Groſsen und Ganzen betrachtet. Denn was den Zorn Gottes anlangt, so gehört zwar das Bewusstsein von der richterlichen Majestät Gottes nicht nur, sondern selbst auch Christi, des Mittlers, zu den charakteristischen Zügen dieser Zeit. Aber wenn man eben desshalb seine Zuflucht zu andern Mittlern und zu den eignen Genugthuungen meinte nehmen zu müssen, so beweist diese Thatsache selbst, wie wenig man nicht nur die Gnade Gottes in Christo, sondern auch das Wesen der Sünde und des heiligen, göttli-

chen Zorns über dieselbe erkannte. Und was das Gesetz anlangt, so war ja schon der patristischen Zeit die rechte Einsicht in das Wesen und den Zweck desselben und in sein Verhältniss zum Evangelium abhanden gekommen; und der Grundschaden, an dem die Kirche des Mittelalters so schwer krankte, bestand vollends darin, dass sie nicht mehr wusste, was Gesetz, was Evangelium sei, wie beide sich unterscheiden und in welcher Beziehung sie zu einander stehen. Diefs war zugleich Ursache und Folge der herrschenden verkümmerten Versöhnungs- und Erlösungslehre. Denn daher kam es, dass man trotz der in dieser vorhandenen grofsen und unveräufserlichen Wahrheitsmomente, doch die ganze, dem Versöhnungswerke Christi contradictorisch entgegengesetzte Doctrin vom Schatz der Verdienste und dem Ablass so unmittelbar, wie es geschah, mit demselben in Verbindung zu setzen vermochte.

Den officiell kirchlichen Stand der Sache charakterisirt am schlagendsten jene päpstliche Bulle, die auch in der Anfangszeit der Reformation eine Rolle spielt, und die an das Wort des Dichters gemahnt: *desinit in piscem mulier formosa superne.* Ich meine die Jubiläumsbulle Clemens VI. v. J. 1343: *Unigenitus Dei filius*, durch welche die Thomistische Satisfactionstheorie (*satisfactio superabundans*) nach ihren besten, schriftgemäfsen Momenten, und zugleich die Lehre von dem *thesaurus ecclesiae* und dem Ablass die öffentliche kirchliche Sanction erhielt. Wir theilen dieses Actenstück der Hauptsache nach mit, weil dasselbe für unsere Untersuchung von Bedeutung ist[1]. Denn einerseits

1 Diese Extravagante (v. 27. Januar 1343), von der Luther an Cajetan schreibt (de Wette, Briefe I, S. 150): *‚non fuit mihi ignota extravagans illa‘*, spielte bekanntlich eine Hauptrolle in seinen Augsburger Verhandlungen mit dem Cardinal über den Ablass und besonders über die 58te seiner Thesen: dass das Verdienst Christi kein Schatz des Ablasses sei. Sie ward auch aufs neue durch die in Bezug auf diesen Streit erlassene Bulle Leo X, vom 9. Nov. 1518 (S. Löscher, Ref. Acta II, 493 ss.) bestätigt. Der betreffende Abschnitt jener Bulle lautet (S. Raynald, *Ann. eccles. ad A. 1349.*

bezeugt es uns den vorläufigen Abschluss, zu dem die Kirche hinsichtlich der Erkenntniss der meritorischen, genugthuenden Seite des Werkes Christi gelangt war; aber zugleich auch die scholastische Verunstaltung des Dogma's und den argen Missbrauch, der mit demselben getrieben ward. Andrerseits kehren die theils der Schrift unmittelbar entlehnten, theils Thomistischen Sätze des ersten Theils der Bulle ebenso häufig in Luthers Schriften wieder, als er den andern Theil derselben, die Lehre vom Schatz und Ablass der Kirche, mit ebendenselben, aber von ihm neugestählten und geschärften Waffen energisch und erfolgreich bekämpft, welche ihm der erste Theil darreicht. Somit spiegelt diese Bulle wenigstens nach einer

Tom. XVI. fol. 287): „Unigenitus Dei Filius de sinu Patris in uterum dignatus est descendere matris, in qua et ex qua nostrae mortalitatis substantiam divinitati suae in suppositi unitate ineffabili unione conjunxit, id quod fuit permanens, et quod non erat assumens, ut haberet unde hominem lapsum redimeret et pro eo satisfaceret Deo Patri. Ubi enim venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum natum ex muliere, factum sub lege, ut eos, qui sub lege erant redimeret et adoptionem reciperent filiorum: ipse namque factus nobis a Deo sapientia, justitia, sanctificatio et redemptio, non per sanguinem hircorum aut vitulorum, sed per proprium sanguinem introivit semel in sancta, aeterna redemptione inventa. Non enim corruptibilibus auro et argento, sed sui ipsius, agni incontaminati et immaculati, pretioso sanguine nos redemit, quem in ara crucis pro nobis innocens immolatus, non guttam sanguinis modicam, quae tamen propter unionem ad verbum pro redemtione totius humani generis suffecisset, sed copiose velut quoddam profluvium noscitur effudisse, ita ut a planta pedis usque ad verticem nulla sanitas inveniretur in ipso. Quantum ergo exinde, ut nec supervacua, inanis aut superflua tantae effusionis miseratio redderetur, thesaurum militanti ecclesiae acquisivit, volens suis thesaurizare filiis pius pater, ut sic sit infinitus thesaurus hominibus, quo qui usi sunt, Dei amicitiae participes sunt effecti“ cet. Als das reformatorische Gegenstück kann füglich Luthers Erklärung des zweiten Artikels in seinem kleinen Katechismus gelten.

Hauptseite Beides wieder, die officielle Lehre der Kirche vor der Reformation, und die Aufgabe, welche die letztere in dieser Richtung zu lösen hatte.

Sie war eine doppelte: es galt theils das Gewonnene radical zu befreien von der es überwuchernden und mit gänzlicher Zersetzung bedrohenden Zuthat der Werklehre und des Ablasswesens; theils dasselbe durch Läuterung und Verinnerlichung, Bereicherung und Concentrirung zu jenem Bau zusammenzufügen, der weder dem Anselm, noch auch der praktischen Mystik gelungen war. Beides gethan und die kirchliche Versöhnungs- und Erlösungslehre mit klarem, sicherem und allumspannendem Blick in selbständiger Reproduction und Organisation erfasst und weitergebildet zu haben, das ist Luthers epochemachende Bedeutung auch für unser Dogma. Es ist das intensivste Gefühl nicht bloss von dem Elend, sondern von der unendlichen Schuld der Sünde, von dem aus Luther zu jener ‚heilsamen vertrauensvollen Selbstverzweifelung‘ kommt die nichts Geringeres als der Gewissheit der Versöhnung und des vollen Rechtfertigungsglaubens bedarf, um nicht zu verzagen, die es aber auch auf diesen Glauben hin wagt, Christum getrost als das alleinige Heil wider alle Schrecken des Gewissens ergreift und sich mit ihm fest zusammenschliesst. Von dieser Erfahrung und Erkenntniss aus setzte Luther der widernatürlichen, der Schrift und dem Glauben widersprechenden Zusammenstellung von Versöhnung und Ablass die schriftgemäſse und innerlichst verwandte Verbindung von Versöhnung und Rechtfertigung entgegen; und zwar so, dass er die ethisch-mystische und -rechtliche, die satanologische und die theologische Betrachtungsweise des Werks Christi, und demgemäſs jene Grundbegriffe: Erlösung und Wiederherstellung, Versöhnung und Genugthuung lebendig und einheitlich, ob auch nicht in systematischer Form, zusammenfasst. Darum lässt er auch jene zur allgemeinen Geltung gelangten Bestimmungen, wie die *satisfactio vicaria superabundans*, den *thesaurus infinitus merito-*

rum Christi u. a. durchaus nicht fallen. Er duldet sie nicht blofs, noch braucht er sie, weil sie einmal da waren, was ja überhaupt nicht seine Art ist. Sie waren ihm vielmehr in dem Worte Gottes und der eignen Erfahrung begründet, und bildeten einen intregrirenden, organischen Bestandtheil seiner eignen Anschauung. Darum hielt er an ihnen fest, befruchtete sie neu, und verwendete und vertheidigte sie siegreich im Kampf gegen die ihnen widersprechenden römischen Irrlehren und Missbräuche.

Das hätte freilich Luther nicht thun, noch hätte es ihm gelingen können, wenn Weisse mit seiner Behauptung (a. a. O. §. 61 ss.) im Recht wäre, dass die Anselmische Theorie ein unzweideutiges Denkmal des Pelagianismus sei, ja dass sie die Ausgestaltung des Messopferbegriffs herbeigeführt habe, und dass ohne sie der Ablass niemals in der Kirche hätte Platz greifen können. Es sei überhaupt, fährt derselbe fort, die Vorstellung von der stellvertretenden Genugthuung so eng in das Gebäude jener Lehren und Ordnungen, gegen welche Luthers Angriff gerichtet war, verzweigt, dass dieser der Anselmischen Theorie nicht habe huldigen können, ohne mit seinen fundamentalsten Ueberzeugungen in Widerspruch zu gerathen und einen Verrath an seiner heiligen Sache zu begehen. Wir bemerken hier am Ort dagegen nur so viel, dass die Frage vorerst nicht die ist, ob Luther diefs habe thun können, sondern ob er es gethan habe; und dass, wenn sichs, wie wir später zu zeigen haben, unwidersprechlich herausstellt: Luther habe jene Vorstellung wirklich getheilt, die ganze Argumentation von selbst in sich zusammenfällt[1]. Hätte Weisse sich damit begnügt zu zeigen,

1) Während übrigens Weisse es nicht genau genug genommen haben will, um Luther in dieser Hinsicht von der kirchlichen Vergangenheit abzulösen, macht es ihm weniger Bedenken, demselben Ideen unterzuschieben, die der späteren und neueren Theosophie und Philosophie angehören. Man vergl. nur die Anmerk. hh. zu §. 117. Uns kommt es nicht in den Sinn, ihn darob zu ‚bespötteln' oder zu ‚verketzern'; aber für geschichtlich sollte sich ein solch Verfahren nicht

dass in die Anselmische Construction der Genugthuungslehre Elemente einspielen, die consequent entwickelt zur Ablasstheorie und überhaupt zur römischen Werklehre führen, so müssten wir ihm vollkommen Recht geben. Aber sein Eifer gegen die ‚barbarische' Lehre von der Strafgerechtigkeit Gottes und der Nothwendigkeit der Genugthuung erlaubt ihm weder so, noch überhaupt wie zu unterscheiden und verleitet ihn zu unbeweisbaren Behauptungen.

Der Thatbestand ist dieser, dass der Begriff der Genugthuung im Mittelalter allerdings zu äufserlich und gesetzlich gefasst wurde, und dass derselbe, zuerst mehr oder minder beeinflusst durch die Lehre von den kanonischen Satisfactionen, wiederum dieser zur Bestätigung und Verfestigung diente; ferner, dass Luthers Genugthuungslehre sich von der Anselmischen ebensosehr unterscheidet, als sie an dem bleibenden Wahrheitsgehalt derselben festhält; endlich, dass auch dieser letztere es nicht verhindern konnte, von der kirchlichen pelagianischen Strömung überfluthet und mit fortgerissen zu werden. Weder aber besteht an sich zwischen der Genugthuungslehre und dem Pelagianismus ein nothwendiger innerer Zusammenhang, noch hat Luther, der sich doch auch etwas auf den Pelagianismus verstand, die Sache so angesehen. Gleich seine ersten, den Ablasshandel und die Vertheidigung seiner Thesen betreffenden Schriften zeigen, wie es ihm nicht entfernt in den Sinn kommt, in der Lehre von dem satisfactorischen und meritorischen Werth des Todes Christi die Ursache jener verderblichen Praxis zu sehen. Er bekämpft vielmehr diese mittelst jener, und ist bemüht jene von dieser, als von einem krankhaften Auswuchs zu befreien, der das Verdienst Christi schmälere und die Christenheit um den ganzen Grund und Schatz ihres Trostes zu bringen drohe. Er bestreitet z. B. nicht den Satz der

halten, noch weniger der kirchlichen Theologie vorwerfen, dass von ihr Luthers Lehre noch nicht geschichtlich erkannt worden sei.

Bulle, dass Christus durch sein Verdienst den Schatz der streitenden Kirche erworben habe, sondern sagt: ‚das dieses Verdienst Christi kein Ablassschatz sei, darüber disputire ich. Der aber ist ein Ketzer, der da läugnet, dass es ein Schatz der Kirche sei. Sintemal Christus ist das Lösegeld der Welt und der Erlöser; und desswegen ist er wahrhaftig und allein der einzige Schatz der Kirchen. Aber dass er ein Schatz des Ablasses sein sollte, das leugne ich'. (Walch, 18, 484). Und S. 490: ‚Darnach gebe man auch darauf Achtung, was das ist, dass sie zu diesem Schatze noch die Verdienste der Heiligen, ingleichen die Verdienste der streitenden Kirche hinzuthun; gleich als ob die Verdienste Christi allein nicht hinlänglich wären'. Und 15, 663: ‚Aber diefs beweget mich sehr und durchdrang, dass also leider das heilige Verdienst Christi, so mit keinem Schatz zu vergleichen ist, dienen musste und ein Deckel sein des unehrlichen, schändlichen Gewinnsts der Ablasskrämer' [1].

Den ausführlichen, positiven Beweis für unsere Behauptung hat erst die spätere Darstellung selbst zu liefern. Sie wird zeigen, dass Luther, wie überhaupt tief mit dem Glauben der ganzen Kirche verwachsen, auch an den Anselmisch-Thomistischen Bestimmungen, so weit sie schriftgemäfs waren oder eine schriftmäfsige Gestaltung zuliefsen, nicht nur festgehalten, sondern ihnen auch die ihnen gebührende Stellung in dem Ganzen seiner Anschauung anzuweisen gewusst hat. Freilich geschieht es weder in der strengen systematischen Form der Schule, noch bleibt er bei jenen Bestimmungen stehen. Er geht über sie, wie gesagt, allseitig hinaus, theils aus der Mystik schöpfend und zur Patristik zurückgreifend, theils die dem Volke geläufigen Vorstellungen sich dienstbar machend, theils neu producirend in einer Weise, die dem Begriffsvorrathe weit voraneilt, über welchen die Schulen seiner Zeit zu verfügen hatten. Die Stelle aber — die

1) Man vergl. auch seine Briefe aus der Zeit der Augsburger Verhandlungen mit Cajetan, de Wette I, S. 148. 154. 181. u. a. m.

vor ihm fast ganz übersehene oder doch nur dürftig und oft gradezu irrig gewerthete — in die Luther einsetzt und von der aus er epochemachend und schöpferisch in die Geschichte unsres Dogma's eingreift, ist die von ihm erst wieder rein und voll erfasste und in das kirchliche Lehrganze wieder eingeführte paulinische Lehre vom Gesetz, und im Zusammenhange mit ihr seine wahrhaft grofsartige und tiefe Anschauung von dem Zorne Gottes.

Ohne eine gründliche und genaue Einsicht in diese beiden Lehrstücke Luthers ist ein richtiges Verständniss seiner Versöhnungs- und Erlösungslehre unmöglich. Beide sind aber selbst wiederum nach allen Seiten hin mit seiner Gesammtanschauung fest verflochten, insonderheit mit seiner neuen und ihm eigenen, schrift- und erfahrungsmässigen Bestimmung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, die gleichsam wie zwei polarische Kräfte in ihrem gegenseitigen Sich-Anziehen und -Abstossen das Leben und die Bewegung seiner ganzen Theologie absolut bedingen und regeln. Von hier aus lässt er sich auch in seiner Lehre von Gott, Gottes Wesen, Wollen und Wirken, bestimmen, und kommt von da aus namentlich zu jener Unterscheidung der Doppelbeziehung Gottes zur Welt, aufser Christo und in Christo, die so charakteristisch für ihn und seine Lehre von der Welt-Versöhnung und -Erlösung ist. Ehe wir diese selbst darlegen, haben wir uns mithin den ganzen Unterbau derselben zu vergegenwärtigen, d. h. Luthers Theologie nach ihren Grundanschauungen kennen zu lernen; denn eben diese sind es, mit denen er durchweg in jener seiner Lehre operirt und von denen auch die innere Structur derselben mit bestimmt ist.

Wir haben demnach in dieser ersten Abtheilung unsrer Untersuchung von den Grundbegriffen der Theologie Luthers zu handeln, sofern sie das Verhältniss Gottes zur Welt betreffen. Ausgehend von seiner Auffassung des Wesens der Theologie überhaupt, haben wir zunächst seine Lehre von dem Weltver-

hältniss Gottes aufser Christo, ferner die von dem Weltverhältniss Gottes in Christo zu erörtern, um darauf seine, diese beiden Beziehungen Gottes zur Welt sich voraussetzende Lehre von dem Gesetz folgen zu lassen und schliefslich darzulegen, wie er das Verhältniss von Gesetz und Evangelium bestimmt.

So vorbereitet und ausgerüstet können wir dann an die Darstellung seiner Versöhnungs- und Erlösungslehre gehen, welche den Inhalt der zweiten Abtheilung bilden soll.

Erste Abtheilung.

Die
theologischen Grundanschauungen Luthers.

Gott in seiner Doppelbeziehung zur Welt, aufser Christo und in Christo. Der Zorn und die Liebe Gottes. Gesetz und Evangelium.

Erstes Buch.

Die allgemeinen Voraussetzungen.

Luthers Theologie, insonderheit seine Lehre von dem Verhältniss Gottes zur Welt.

Erstes Buch.

Die allgemeinen Voraussetzungen.

Erstes Capitel.

Luthers Theologie.

§. 3.

Verhältniss zur Scholastik und Mystik.

Das Mittelalter hatte eine doppelte Form der Theologie zu Tage gefördert: die rationale, scholastische, und die pectorale, mystische, die Theologie des Wissens von Gott und des Lebens in Gott. Der Unterschied scheint anfänglich ein mehr formaler zu sein, denn Beide hielten an dem überlieferten Dogma der Kirche gleichermaſsen fest und Beide bekannten sich zu dem augustinischen Prinzip: *fides praecedit intellectum.* Aber im ferneren Verlauf tritt die principielle Differenz immer mehr hervor; sie gehen in dem Maſse immer weiter auseinander, in welchem die Scholastik sich in dialektischen Formalismus verliert und einen Gedankenbau aufführt, der nur in sich selbst seinen Werth hat, aber nicht in seiner Beziehung zur Wahrheit; während die Mystik, insonderheit die praktische deutsche, sich immer inniger in das Object versenkend, es auf Vereinigung mit demselben abgesehen hat. Jene, äuſserlich dem Glauben gegenüberstehend, den sie selbst auch nur äuſserlich als Annahme des kirchlich Gegebenen bestimmte, reflectirt, speculirt über ihn nach den

Gesetzen der Vernunft und der jedesmaligen herrschenden Methode der Dialektik, von dem rein theoretischen Streben geleitet, die Vernünftigkeit des Objects zu erweisen oder an demselben den dialektischen Trieb des Geistes zu befriedigen und den Scharfsinn des Denkens zu erproben. Diese dagegen macht bleibend und in immer bewussterem Gegensatz zur Scholastik die innige Beziehung zwischen dem Leben in Gott und dem Wissen von Gott geltend; und wie sie den Glauben selbst wahrer und innerlicher, als Hingabe an Gott fasst, so ist er ihr auch nicht blofs Object, sondern Organ und Ziel ihres defshalb durchaus praktisch und geistlich gearteten Erkennens. Jene selbst eine pelagianische Apotheose der Vernunft, stellt sich darum auch dem in der Kirche und ihrer Praxis herrschenden Pelagianismus zu Diensten; während diese, trotz des feineren, ihr selbst unbewussten Pelagianismus, dem auch sie ihren Tribut zahlt, doch viel zu sehr schon mit der Quelle des Christenthums, dem Worte Gottes, verkehrt und es viel zu ernst nimmt mit dem Sich Versenken in das Object selbst und dem Streben nach innerer, lebendiger Gottgemeinschaft, als dass sie nicht in immer härtere Collisionen mit dem verflachten und veräufserlichten Glauben und Leben der Kirche ihrer Zeit hätte gerathen müssen.

Luther hat beide Schulen durchgemacht. Aber wenn er auch die Scholastik entschieden bekämpft und verwirft, und ihr gegenüber der Mystik den Preis giebt; wenn er auch selbst, namentlich in seiner Uebergangsperiode, von der letzteren stark angezogen wird, — seine gereifte, ihm eigene Theologie steht über beiden, auch über der der Mystik.

Die gänzliche Umgestaltung, die Luther in der Theologie hervorrief, hatte ihren Ausgangspunct in dem Fragen und Ringen eines bekümmerten, ernstlich in dem Worte Gottes forschenden Herzens nach dem Frieden der Versöhnung mit Gott, und ihren Schwerpunct in der auf diesem Wege gewonnenen praktischen Erkenntniss von der allein aus Gnaden dem Glauben geschenkten Ge-

rechtigkeit Christi. Luther selbst hat es oft ausgesprochen, wie er sich ‚mit Ernst der Sachen angenommen‘ als Einer, ‚der sich für dem jüngsten Tag ängstiglich furchte und entsatzte und doch von Herzensgrund begehrete selig zu werden;‘ wie er Jahrelang die heilige Schrift mit grofsem Fleifse gelesen und öffentlich gelehret, also, dass er fast alles auswendig konnte, und so zu ‚den Erstlingen des Erkenntniss und Glaubens des Herrn Christi‘ gekommen, ‚nemlich, dass wir nicht durch unsere Werke, sondern durch den Glauben an den Herrn Christum gerecht und selig werden.‘ (**14**, 429. 456 ss.). Seine Losung wurde fortan: Nicht Verdienst, sondern Gnade; nicht Werke, sondern Glaube; darum auch: nicht die Vernunft, sondern Gottes Wort, und nicht Speculation, sondern praktisch-christliche Erkenntniss aus Erfahrung und Uebung: *oratio, meditatio, tentatio*. (**14**, 423 ss.; de Wette I. 88.)

In beiden Beziehungen musste er mit der Scholastik sammt ihrem Aristoteles brechen und ihr entschieden entgegentreten. Denn diese Theologie war, wie er selbst bald erkannte, pelagianisch und rationalistisch zugleich. ‚Mehr als die Pelagianer, sagt er, lästern sie, gleich als ob sie rasend wären, auf die Gnade Gottes, durch die wir ohne Verdienst in Christo selig werden, damit sie ihre Genugthuungen, Messen und Verdienste vertheidigen und veste stellen mögen‘ (**14**, 208); und wiederum in den Heidelberger theologischen Thesen (19): ‚Der ist nicht werth, dass er ein Lehrer der heiligen Schrift heifsen soll, der unsichtbare göttliche Dinge durch die Dinge ansiehet und betrachtet, die der Mensch mit dem Verstande begriffen hat‘ (**18**, 59). ‚Der Schultheologen Kunst ist nichts denn lauter Eitelkeit und menschliche Gedanken nach der Vernunft. . . . Sie machen ihnen nur eine *speculativam theologiam*, da sie sich nach der Vernunft, und wie sie von Sachen speculiren, richten.‘ (**22**. 10. 11. 95.) In Beidem lag ihm das ganze Verderben beschlossen, welches die Scholastik über die Theologie gebracht. ‚Was hat, sagt er, aus solcher Meinung anders folgen können, denn das Verderbniss der ganzen Theo-

logie und göttlichen Kunst, dessgleichen Unwissenheit von Christo und von seinem Kreuz, darzu Vergessenheit Gottes, (4, 555). Je weiter er sich aber von der Scholastik entfernte, je mehr er in der Schrift forschte, um so höher stiegen bei ihm auch die früher von ihm wenig geschätzten Schriften Augustins, besonders die antipelagianischen. *Augustinus apud me, antequam in libros ejus incidissem, ne tantillum quidem favoris habuit*, schreibt er in demselben an Spalatin gerichteten Brief, in welchem er von Erasmus darin abzuweichen gesteht, dass er den Augustin dem Hieronymus vorziehe (de Wette I, 40; s. auch 89). Von Wichtigkeit wurde ihm namentlich dessen Schrift *de spiritu et litera*, die ihn, obgleich sie ihn nicht ganz befriedigte, doch in dem für ihn entscheidenden und lange Zeit ihm dunkel gebliebenen Hauptpuncte bestärkte, in der evangelischen Erkenntniss dessen, was die Schrift unter ‚der Gerechtigkeit Gottes' verstehe (14, 462). Er empfahl diese Schrift, über welche Carlstadt in Wittenberg öffentlich las, mehrfach (de Wette I, 89), und begleitete die Herausgabe derselben (i. J. 1518) mit einer Vorrede, in welcher er erklärte, dass ‚nächst der heiligen Schrift kein Lehrer in der Kirche sei, der diesem an christlicher Gelehrsamkeit, an gründlicher Gelehrsamkeit in Christo, zu vergleichen sei'; ja wenn man alle Kirchenväter zusammennehme, ‚so wird man in allen zusammen nicht die Hälfte so viel, als in dem einzigen Augustino finden' (14, 209 ss.). Er freut sich, dass in Wittenberg die ächte Theologie, d. i. die Bibel und Augustin, immer allgemeiner in Aufnahme komme, das Studium des Aristoteles dagegen abnehme (de Wette I, 57). Das Studium dieses Philosophen und der Sententiarier nennt er *‚perdita studia nostri saeculi,'* und wünscht nichts sehnlicher als *‚histrionem illum, qui tam vere Graeca larva ecclesiam lusit, multis revelare, ignominiamque ejus cunctis ostendere'* (v. J. 1516, de Wette I, 15). Ihm steht Plato, seiner Ideenlehre wegen, höher (s. Heidelb. philosophische Thesen, Satz 36 bei W. 18, 61).

Namentlich sind es die pelagianischen Lehren, die

mittelst der Autorität des Aristoteles gestützt wurden, um deretwillen er so wegwerfend über diesen urtheilt. Das beweisen klar seine Sätze über die Gnade und den freien Willen, in der ‚Schlussrede wider die Theologie der Schullehrer und Träume des Aristoteles' v. J. 1517 (Löscher, Reformat. Acta I, 540 und Walch. 18, 6 ss.). Die Sittenlehre des Aristoteles, behauptet er hier, ist die ‚ärgste Feindin der Gnade;' darum ‚wird Keiner ein Theologus, wenn er es nicht wird ohne Aristoteles;' der ganze Aristoteles, gegen die Theologie gehalten, ist wie Finsterniss gegen das Licht (These 41. 44. 50). Dabei will er weder die scholastischen Lehrer, noch auch den Aristoteles und die Philosophie an sich unbedingt verworfen haben. ‚Siehe, sagt er in einer Predigt v. J. 1515, wie schön der Aristoteles in seiner Philosophie der Theologie dienet, wenn er, nicht nach seinem Willen, sondern auf bessere Art verstanden und appliciret wird' (8, 2163). Er will nur, dass man unterscheide, die Scholastik nicht überschätze, die Philosophie nicht mit der Theologie vermenge (8, 2133). *Ego Scholasticos cum judicio, non clausis oculis (illorum more), lego; non rejicio omnia eorum, sed nec omnia probo* (de Wette I, 102). Und später äufserte er sich nicht ohne Grund, wie die Folgezeit gezeigt: ‚ich habe grofse Sorge, man werde die Philosophie zu sehr wiederum in die Theologiam vermischen; wiewohl mir's nicht zuwider ist, dass man die Philosophiam lehre und lerne. . . . Aber dass man sie will mit in die Theologiam mengen, gleich als gehöret sie auch drein, das thuts nicht, es ist auch nicht zu leiden' (22, 60).

Am bezeichnendsten spricht er seine bezügliche Anschauung in einer der spätesten Disputationen (v. J. 1541) aus. Nachdem er hier von der Heilswahrheit behauptet, dass sie ihrer *virtus* und *majestas* wegen *in angustias rationis et syllogismorum includi non potest,* denn sie sei *non quidem contra, sed extra, intra, supra, infra, citra, ultra omnem veritatem dialecticam* (These 20. 21), kommt er These 26 und 39 ss. zu folgendem Ergebniss: ‚*Eundum ergo est ad aliam Dialecticam et Philosophiam in articulis fidei, quae*

vocatur *verbum Dei et fides*. *Rectius ergo fecerimus, si Dialectica seu Philosophia in sua sphaera relictis, discamus loqui novis linguis in regno fidei extra omnem sphaeram; alioqui futurum est, ut vinum novum in utres veteres mittamus et utrunque perdamus, ut Sorbona fecit.* *Affectus fidei exercendus est in articulis fidei, non intellectus Philosophiae*' [1].

So steht er schon von Anfang an. Seitdem ihm überhaupt die evangelische Heilserkenntniss aufgegangen, sucht und ringt er nach einer Theologie, nicht der Worte, sondern des Lebens, nicht der Vernunft, sondern des Glaubens und des Wortes Gottes. *Verba sunt, verba manebunt*, urtheilt er über die Scholastik (de Wette I, 162). Ihm aber ist es von Anfang an um die Theologie zu thun, die — wie er, bald nachdem er *Baccalaureus ad Biblia* geworden (1509), an Braun schreibt — in das Innere der Heilswahrheit dringt und das Mark des Glaubens erforscht (s. oben S. 9); also um eine theologische Erkenntniss, die in dem Glauben nicht blofs ihr Object, sondern ihr immanentes Princip, in seinem Wesen ihr Motiv, in seinen Interessen ihren Zweck und ihr Ziel, überhaupt in ihm ihren ‚Anfang, Mittel und Ende' (8, 1524) hat; die darum Alles verachtet und fahren lässt, was sich neu und seltsam erhebt und nicht Noth ist zur Seelen Seligkeit zu wissen' (**10**, 1786).

Nicht ein von aussen an das Object herantretendes, nur über den Glauben in rein theoretischem Interesse reflectirendes Denken befriedigt ihn, sondern nur dasjenige christlich praktisch geartete Erkennen aus dem Glauben und für denselben, ‚welches aus dem Glauben herfliefset und urtheilet, was mit dem Glauben übereinkomme und was nicht' (**6**, 532); welches also im Wesentlichen nichts Anderes sein will als Selbstvollzug des Glaubens im Gebiet des erkennenden Geistes auf dem Grunde der heiligen Schrift. Eine solche Theologie will er: nicht des Wissens, sondern des Glaubensge-

1) Wittenb. latein. W.W. Tom. I, Fol. 414; Walch 10, 1400 ss.

wissens; nicht die abstract reflectirende, philosophirende, scholastische, ‚wodurch das Fleisch oder die Vernunft in Bewegung gebracht wird' (10, 221, These 23), sondern die echt theologische, den *affectus fidei* in Anspruch nehmende, Schrift- und Glaubensentstammte; diese ist ihm die *pura*, *solida*, *antiquae simillima theologia*, und sie bezeichnet er mit Genugthuung als *nostra theologia*, als die in Wittenberg aufblühende (de Wette I, 57).

Mitten in diesem Streben ward er mit der praktischen deutschen Mystik des Tauler, der ‚deutschen Theologie' bekannt. Die innere Verwandtschaft derselben mit seiner Theologie zog ihn sofort an. ‚*Neque enim ego vel in latina vel in nostra lingua theologiam vidi salubriorem et cum evangelio consonantiorem*' schreibt er über Taulers Predigten 1516 an Spalatin (das. p. 46); und ebenso urtheilt er über dieselben bald darauf, in den Resolutionen gegen Tetzel: ‚ich habe darinne mehr von gründlicher und lauterer Theologie gefunden, als man in allen Schullehrern zusammen gefunden hat oder in ihren Sententiis finden kann' (18, 359). In eben dem Jahre rühmt er auch von der andern Schrift, dass ihm ‚nächst der Biblien und St. Augustin nicht vorkommen ein Buch', daraus er mehr gelernet habe, und fügt hinzu: ‚werden sie aber vielleicht sagen, wir sein deutsche Theologen, das lassen wir so sein; ich danke Gott, dass ich in deutscher Zunge meinen Gott also höre und finde, als ich und sie mit mir anher nicht funden haben, weder in lateinischer, griechischer, noch hebräischer Zunge. Gott gebe, dass dieser Büchlein mehr an Tag kommen, so werden wir befinden, dass die deutschen Theologen ohne Zweifel die besten Theologen sein' (14, 206). Was ihm aber diese Theologie so werth macht und wesshalb er die ‚*Mysticos et Biblia*' den Scholastikern vorzieht, das ist ihre Innerlichkeit gegenüber der trostlosen Werkerei des herrschenden Kirchenthums, und ihre Abneigung gegen diese Art des Pelagianismus. Denn auch sie, schreibt er an Staupitz 1516, lehre: *ne homines in aliud quicquam confidant, quam in solum Jesum Christum, non in orationes et merita, vel*

opera sua; quia non currentibus nobis, sed miserente Deo salvi erimus‘ (de Wette I, 102).

Wie aber Luther auf selbständigem Wege zu seiner Theologie gelangt war, und wie er schon Jahre vorher, ehe er diese Schriften gelesen, den festen Punct gefunden, den weder Augustin noch die Mystik in schriftgemäſser Klarheit und Reinheit erfasst hatten, so billigte er keineswegs jedwede Form der Mystik. Die Theologie des Dionysius ist ihm ‚lauter Fabelwerk‘, ja ‚ganz schädlich‘, weil sie mehr dem Plato folgt als Christo (**19**, 130 ss.); und die Schriften desselben sind ihm nichts Anderes, ‚denn ein lauter Gereiz der Kunst, die sich aufbläset und von ihr selbst viel hält und rühmet. Daſs sich ja Niemand wolle für einen geistlichen Theologum halten, wenn er solches Buch lese, verstehe, lehre oder sich dünken lasse, daſs er es verstehe und Andere lehre. Ein rechter Theologus wird nicht durch Verstehen oder Lesen oder tief Sinnen, sondern durch gut Leben, ja durch Sterben und Verdammniſs‘ (**4**, 553 ss. **22**, 11; **5**, 1129). Und was die scholastische Mystik anlangt, so stellt er zwar den Bonaventura am höchsten unter den Schultheologen und gedenkt seiner mehrfach lobend, aber einen der Hauptpuncte der Lehre desselben, die Expositionen über die Vereinigung der Seele mit Gott, bezeichnet er doch als ‚eitel Phantasei und Schwärmerei‘ (**22**, 10 ss.). Ebenso tadelt er auch den Gerson, den er sonst zu den Frömmsten rechnet, seines Pelagianisirens und ‚unnützen Speculirens‘ wegen (**19**, 2325; **1**, 1883). Vollends bekämpft er die schwärmerischen Mystiker, ‚die über und neben dem Worte ausfahren, sich heimlicher Gesichter, Offenbarungen und Erleuchtungen rühmen und denselben folgen‘; sie werden, sagt er, entweder von der Majestät unterdrückt oder bleiben in der dicksten Finsterniss, also dass sie Gott nicht erkennen (**1**, 737. 740; 1381 ss. **6**, 279; **12**, 844. **22**, 501).

Aber auch die praktische deutsche Mystik eignet er sich nicht ohne Weiteres an. Er beschäftigt sich wol mit ihr in den Jahren vor dem Thesenstreit, seine Anschauungen berühren sich mehrfach mit derselben, er

entnimmt ihr gewisse Momente, die bleibend einen Platz in seiner Theologie behaupten, auch beruft er sich gern auf sie, nächst dem Augustin, zum Erweis, dass seine Lehre nicht neu und unerhört sei, noch allein in der Kirche dastehe (W. **14**, 206; de Wette I. 102); aber er verfolgt doch seinen eigenen Weg und er konnte nicht anders. Denn auch diese Theologie, einzelne Wenige ausgenommen, in denen sie sich selbst überbot [1], griff dem Hauptschaden noch nicht an die Wurzel. Theils krankte auch sie selbst noch an unerkannten pelagianisirenden Elementen, besonders in ihrer Lehre von Christo, als dem vollkommenen Ideal, dem es zur Erlangung des göttlichen Wohlgefallens nachzustreben gelte; theils lauerte hinter ihrem ernsten Streben nach innigster Gottgemeinschaft durch gänzliches Aufgehen des eignen Selbst in Gott, ihr selbst verborgen, eine pantheiistische Weltanschauung, die nur das Extrem der scholastischen Ueberspannung des Unterschiedes von Gott und Welt bildet und aus dieser sich erklärt. Man genoss eben unbefangen und in vollen Zügen die Gemeinschaft mit Gott, den man als nahen in Christo wiedergefunden hatte, nachdem man sich so lange und so trostlos in der wasserlosen Wüste mit dem fernen, schrecklichen Gott abgequält hatte.

Ja eben diese Seite der Mystik übt eine Hauptanziehungskraft auf Luther aus; denn er hat es wie Wenige erfahren, was die Majestät des fernen Gottes dem Sünder bedeutet. Da ist es auch bei ihm, unter dem Gefühl der unendlichen S ü n d e n s c h u l d, zu einer Selbstvernichtung gekommen, die aber ganz anderer Art als die mystische ist; zu jener ‚vertrauensvollen Selbstverzweiflung', die der Versöhnung und Rechtfertigung bedarf, aber eben in dieser, so wie sie Luther klar und sicher erfasste, auch das

1) Wir meinen Männer, wie J o h. W e s s e l, den Luther aber erst später, i. J. 1522, kennen lernte und von dem er bekanntlich sagt: ‚wenn ich den Wesselum oder seine Bücher zuvor gelesen hätte, so liefsen meine Widersacher sich dünken, Lutherus hätte es vom Wessel gesogen und genommen; also sehr stimmet unser beider Geist zusammen' (14, 321); ferner J o h. v. S t a u p i t z u. A.

zuverlässige Antidot und Schutzmittel wider den Zauberkreis des Pantheismus besitzt, von dem die Mystik bedroht ist, der ihn aber nicht anficht. Zwar wird er erst allmählig seines Besitzes mächtig; es gelingt ihm nicht gleich, die positiven und negativen Consequenzen des neuen Princips alle nach allen Seiten zu überschauen. Aber ihn besitzt sie ganz, die Eine Perle des Evangeliums, die er gefunden und die seine Freude ist. Und sie schärft ihm vor Allem den Blick für das Nächstliegende, den Pelagianismus, der ihm in keiner Gestalt entgeht. Denn auch von den meisten Mystikern gilt, was Luther seinem Freunde Spenlein (1516) von jenen ernsteren Gemüthern schreibt, *qui justi et boni esse omnibus viribus student*, dass sie, *ignorantes justitiam Dei, quae in Christo est nobis effusissime et gratis donata, quaerunt in se ipsis tam diu operari bene, donec habeant fiduciam standi coram Deo.* Dem stellt er die für ihn und seine Theologie bleibend charakteristische ‚*fiducialis desperatio*', das ‚*salubriter de se ipso desperare*' entgegen, da man Christum den Gekreuzigten ergreift und bekennt: *Domine Jesu, es justitia mea, ego autem sum peccatum tuum* (de Wette I, 17. 225). So auch schon in der Predigt v. J. 1515, bei W. 12, 2169 u. 2180: ‚also predige ich auch allezeit von Christo, unserer Henne. Christus will unsere Henne sein zur Seligkeit, wir aber wollen nicht. Denn dieses ist, was ich gesagt habe, dass wir durch alle unsere Gerechtigkeit ganz und gar nicht können selig werden, sondern wir müssen fliehen unter die Flügel dieser unsrer Henne' u. s. w. Wenn darum auch Luther nicht sofort schon im Stande ist, theoretisch die fremdartigen Elemente alle auszuscheiden und die verwandten organisch zu verarbeiten und zu verbinden; so gibt doch dieser Rechtfertigungsglaube, der ihm auf Grund seines Schriftstudiums und seiner Erfahrung schon jetzt fester steht als Himmel und Erde, seiner Theologie zunächst die richtige Fühlung für das Wahre und Falsche, Heilsame und Seelenverderbliche, und führt derselben ein Princip zu, verleiht ihr einen Charakter, durch welchen sie sich sichtlich auch von der

Augustinischen und mystischen unterscheidet. Es steht schon jetzt so mit derselben, wie er später in der Vorrede zu seiner Auslegung des Briefs an die Galater schreibt: ‚In meinem Herzen herrschet allein und soll auch herrschen dieser einige Artikel, nämlich der Glaube an meinen lieben Herrn Christum, welcher aller meiner geistlichen und göttlichen Gedanken, so ich immerdar Tag und Nacht haben mag, der einige Mittel, Anfang und Ende ist'. (8, 1524).

§. 4.

Princip und Methode seiner Theologie.

Ihr eigenthümliches Gepräge empfängt Luthers Theologie, wie wir gesehen, von dem Glauben an Christum, in welchem dieselbe in der That ihren Anfang, Mittel und Ende hat. Denn ihr Princip, ihre Methode, ihr Ziel gründen eben in diesem Glauben. ‚Die wahre, rechtschaffene Theologia stehet in der Praktik, Brauch und Uebung, und ihr Fundament und Grundveste ist Christus, dass man sein Leiden, Sterben und Auferstehen im Glauben ergreife. Aber Alle die es heutiges Tages nicht mit uns halten und unsre Lehre nicht vor sich haben, die machen ihnen nur eine *speculativam theologiam*, da sie sich nach der Vernunft richten'. — ‚Es ist nur ein Artikel und Regel in Theologia, wer die nicht wohl inne hat und weiss, der ist kein Theologus, nemlich rechter Glauben und Vertrauen auf Christum. In den Artikel fliefsen oder gehen wieder heraus die andern allzumal und ohne diesen sind die andern nichts'. Diesen Artikel verstehen aber allein ‚die betrübten, elenden, geplagten und angefochtenen Herzen' (22, 10. 759). So ist es gemeint, wenn wir ihn oben sagen hörten, ein rechter Theologus wird es durch Sterben und Verdammnifs. Daher auch seine Unterscheidung der Theologie der Ehren, die Gottes Majestät erforschen will, und des Kreuzes, die in Christo dem Gekreuzigten stehet (18, 74. 496).

Aus diesem Princip schöpft und mit ihm begründet er seine der scholastischen und theilweise auch mystischen direct entgegengesetzte Methode der Theologie, die nicht von der Idee Gottes und seinen ewigen Rathschlüssen ausgeht, sondern von der Offenbarung Gottes in Christo, dem Fleischgewordenen, und von den Gnadenmitteln; oder wie er es selbst bezeichnet, die nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben geht. ,Die Theologie wird sonst nirgends gelernet, als an Jesu, dem Kinde, das in der Wiege lieget; mit demselben muss man allmählig aufwachsen', mit dem Kinde ein Kind, mit dem Sohne ein Sohn werden u. s. w. (**6**, 1344. 279). ,Die Schrift hebet fein sanft an und führet uns zu Christo wie zu einem Menschen, und darnach zu einem Herrn über alle Creaturen, und darnach zu einem Gott. Also komme ich fein hinein und lerne Gott erkennen. Die Philosophi aber und die weltweisen Leute haben wollen oben anheben, da sind sie zu Narren worden. Man muss unten anheben und darnach hinauf kommen' (**11**, 1554). ,Die Vernunft flattert gen Himmel, und suchet und forschet Gott in der Majestät, wie er im Himmel regiere' (**10**, 1321); sie will (wie die groben Mönche) ,durch ihre Gedanken und Speculation in den Himmel hinaufsteigen und von Gott blos, ohne das Wort Gedanken haben' (**5**, 698); ,sie fähet allezeit oben am Dache an zu bauen und nicht unten... Aber wir sollen vor uns nehmen die Weise, welche Gott St. Paulo gegeben hat (1. Timoth. 6, 20 ss.), und am Grunde anheben, das Dach wird sich dann wohl finden. Lass Gott mit seinem heimlichen Rathe in Frieden und klettere nicht hinauf mit deiner Vernunft auf das Dach. Er will dich nicht also hinauf haben, sondern er kömmet zu dir, und hat eine Leiter, einen Weg und Brücken zu dir gemacht und spricht: ich steige vom Himmel zu dir hinab und werde Mensch in der Jungfrau Marien Leibe, liege in der Krippen zu Bethlehem, leide und sterbe für dich; da gläube an mich und wage es auf mich, der ich für dich gekreuziget bin' (**3**, 1218; **12**, 1716; **8**, 1601). ,Und das ists nun, dass St. Paulus so eine gute Gewohnheit

hat, Christum und Gott den Vater also zusammenzusetzen, auf dass er uns lehre, was der Christen Glaube und Religion für eine Erkenntniss und Weisheit sei, als die da nicht am Höchsten anhebet und von oben herab herniederwärts fähret, wie alle andern Religionen zu thun pflegen; sondern von unten hebet sie an und führet uns über sich und heisst uns fein von unten hinaufsteigen, gleich als an der Leiter Jacobs, darauf sich Gott oben lehnet und sie unten bei dem Haupt Jacobs auf Erden stehet' (8, 1602; 697 ss.). ,Diese Ordnung muss man fleifsig in Acht nehmen. Man darf nicht zur Untersuchung der göttlichen Majestät hinaufsteigen, ehe wir dieses Kind wohl gefasset haben; sondern man muss in den Himmel steigen auf dieser Leiter, die uns vorgelegt ist, man muss sich dieser Stufen bedienen, die Gott zu diesem Hinaufsteigen verfertiget und angelegt hat. Der Sohn Gottes hat nicht wollen im Himmel gesehen und gefunden werden, und desswegen ist er vom Himmel auf dieses Niedrige herabgestiegen und ist zu uns in unser Fleisch gekommen, und hat sich in den Schoos der Mutter und in die Krippe gelegt und ans Kreuz schlagen lassen. Diese Leiter hat er auf dieser Erde angelegt, dass wir auf selbiger zu Gott aufsteigen sollten. . . Derowegen gebe ich dir diese Erinnerung: Bleibe auf diesem Wege und bediene dich dieser Leiter, und unterfange dich nicht, die göttliche Majestät zu erforschen' (4, 277. ss. 713).

Während also die Scholastik darauf aus war, Gott von seiner Majestät aus zu erkennen, während sie Theologie und Philosophie durcheinander mengte, weist Luther allen Apriorismus aus der Theologie entschieden und ganz und gar hinaus. Er bestreitet überhaupt den Apriorismus menschlicher Erkenntniss. ,*A priore,* von inwendig her hat keine menschliche Weisheit noch nie ersehen können, was und wie doch Gott sei in ihm selbst oder in seinem innerlichen Wesen, kann auch Niemand etwas davon wissen noch reden, denn welchen es offenbaret ist durch den heiligen Geist'. Die natürliche Erkenntniss ist immer eine ,Erkenntniss *a posteriore*, da man Gott von aussen ansiehet, an sei-

nen Werken und Regiment; wie man ein Schloss oder Haus auswendig ansiehet und dabei spüret den Herrn oder Hauswirth' (12, 831). Aber diese Erkenntniss kann selbst wieder verwendet werden zu einer aprioristischen Behandlung der geoffenbarten Heilswahrheit, und ist so von der Scholastik und der Mystik verwendet worden. Und das eben ist es, was Luther mit vollem Recht und gutem Grunde in der Theologie nicht dulden will. Schon desshalb nicht, weil ihm der Apriorismus auf gleicher Linie mit dem Pelagianismus steht. Er sieht in ihm nicht blofs eine Vermessenheit der Vernunft, sondern auch eine Beeinträchtigung der Gnade Gottes und der Ehre, die ihr allein gebührt. Diejenigen, die durch ihre eigenen Gedanken Gott in seiner Majestät ergreifen wollen, sind ihm dieselben, die auch den Artikel von der Rechtfertigung nicht stehen lassen (8, 1597 ss.). ‚Es ist eine Vermessenheit, dass die Welt vermeinet nicht allein Gottes Wesen, Willen und Werk durch sich selbst zu ersehen und treffen, sondern auch ihm Rath zu geben, wie er es machen solle und was er ihm soll gefallen lassen, ja auch selbst (mit ihrem Vermögen, Kraft und That dazu helfen) mit ihren Werken ihm abverdienen und so viel thun, dass er ihnen dafür müsse vergelten und sie den Ruhm und Ehre haben, dass sie in seinem Regiment der Kirche habe grofs, trefflich Ding gethan, dasselbe gestärket und erhalten' (12, 844). Ebensowenig kann er aber auch positiv diesem Streben irgend nachgeben. Denn weil ihm der Glaube Princip seiner Theologie ist, darum hat diese ihren Standort nicht in der Idee der absoluten Gottheit, nicht in Gott nach seiner schrankenlosen, unnahbaren und unbegreiflichen Majestät. Ihr eigentliches Element und eigenes Gebiet ist die Glaubenswelt, das Heilsgebiet: Gott als der in Christo uns offenbar und fassbar gewordene. Und wiederum, weil ihm der Glaube das wirklich durchgreifende Princip, weil das praktische Seligkeitsinteresse desselben auch das allein mafsgebende für seine Theologie ist, darum ist ihm alle Theologie werthlos, ja verderblich, weil Ursache steter Gewissensnoth oder falscher

Sicherheit, die sich auf das Subject stützt und nicht zu ihrer Quelle und Basis dieselben objectiven Haltpuncte, dasselbe feste und unbewegliche Wort Gottes hat, dem der Glaube allein seine Zuversicht und Freudigkeit verdankt. Feind des ungewissen Glaubens, verwirft er auch alle ungewisse Theologie. Die seinige ist Theologie der Gewissheit und des Gewissens, der zuverlässig gewissen Gnade und des ihrer gewissen Glaubens. ‚Derohalben nur immer weg — schreibt er gegen Erasmus — mit den Philosophis, es sind gleich Sceptici oder Academici, die also kein Ding haben wollen gewiss bejahen. Wir Christen müssen unserer Lehre aufs allergewisseste sein, und gründlich und ohne alles Wanken wissen, Ja oder Nein zu sagen und darbei bleiben. Wie oft braucht wol der Apostel 1 Thess. 1 und sonst in seinen Episteln das griechische Wort Plerophoria, welches er heifst eine solche Gewissheit und Fülle, da unsere Herzen gar nicht wanken, sondern allenthalben voller Gewissheit sind. . . . Darum wenn du das gewiss Bejahen wegnimmst und dass Christen ihres Dings nicht gewiss sind, sind es schon nimmer Christen, und hast den Glauben weggenommen‘ (**18**, 2059 ss.). Solcher, seiner gewisser Glaube ruht ihm aber auf der Gewissheit der Gnadenoffenbarung Gottes. Der Gott Israels und der Christen ist ihm ‚nicht ein ungewisser Gott, sondern ein solcher, der sich selbst geoffenbaret an einem gewissen Orte, durch sein eigen Wort, und durch gewisse Zeichen und Wunderwerke abgemahlet und gleich als versiegelt und verbriefet und verpetschiret hat, dadurch man ihn gewisslich erkennen und ergreifen möge, auf dass man nicht jetzt nach dem, darnach nach einem andern Gott tappe und greife, und nicht wissen möge, welches der rechte Gott und wie er zu ehren sei‘ (**4**, 785 ss.). Darum will er keinem Apriorismus das Bürgerrecht in der Theologie ertheilt haben, nicht dem philosophischen, auch nicht dem religiösen, dem statt des Wortes Gottes der subjective Glaube Gegenstand, Quelle und Mafs der Erkenntniss ist. Denn der Glaube, der das Princip der Theologie Luthers bildet, ist selbst

weder eine bloſse fromme Affection, noch ein neben und über dem Worte schwärmendes gläubiges Bewusstsein, sondern es ist der mit den Gnadenthaten und mit dem dieselben uns vermittelnden Worte Gottes fest zusammengeschlossene Glaube. Und wie sein Glaube, so auch seine Theologie; diese Gnadenthaten sammt ihren Wirkungen: Gott in Christo, in dem Worte u. s. w., bilden Gegenstand und Inhalt, Methode, Maſs und Grenze derselben.

Am eingehendsten äuſsert sich Luther darüber in seiner Epistelpredigt zum Trinitatisfest (über Röm. 11, 33 ss.), aus der auch die eine der letztcitirten Stellen genommen ist. Er unterscheidet hier ‚dreierlei Leute‘, unter denen die Christen leben müssen. Von den Ersten sehen wir hier ab; die Andern sind solche, ‚die vernünftig sind und sich darum bekümmern, was Gottes Sinn und Meinung, Gerichte und Wege seien und wie man selig werde; darnach auch die Heiden und wir unter dem Pabstthum, nach der Vernunft gestritten haben. Hier fähet sich an alle Abgötterei auf Erden, denn da kömmt ein Jeder nach seinen Gedanken von Gott (der Mahomet, ein Mönch, der Pabst)‘. Aber dawider ist Gottes Wort und bezeichnet Solches als eitel Irrthum, Finsterniss und vergeblichen Gottesdienst, Abgötterei, der Gott zum höchsten feind ist. ‚Solche sind wir bisher alle gewesen; denn auch ich als ein geistlicher, gelehrter Doctor, nichts anders gewusst, noch verstanden, ... meinete, ich hätte des Herrn Sinn wohl erkannt und wollte auch sein Rathgeber sein und ihm abverdienen, dass er mir vergelten müsste. Aber nun sehe ich, dass Solches falsch und Blindheit ist und muss aus seinem Worte lernen, dass nichts Anders vor ihm gelte, denn gläuben an den gekreuzigten Christum. . . . Also kann man der Sache gewiss werden, was vor ihm recht oder unrecht ist; weil wir Solches nicht von uns erdichtet, sondern durch die Offenbarung haben, darinn er uns zeiget, was er im Sinne hat; wie St. Paulus auch sagt (1 Cor. 2, 10. 16): Wir haben den Sinn Christi‘.

Von diesen unterscheidet aber Luther weiter ‚die Dritten,

welche auch hinwider fahren, die wol das Wort oder Offenbarung auch hören und vom Teufel geführet, drüber und neben ausfahren, wollen Gottes Wege und Gericht ergreifen, die er nicht offenbaret hat; welche, so sie Christen wären, sollten sie sich wol begnügen lassen und Gott dafür danken, dass er sein Wort gegeben, darinn er selbst zeiget, was ihm gefället und wie sie sollen selig werden'. Nun aber suchen sie ,andere Offenbarung und grübeln, was Gott sei in seiner unsichtbaren Majestät, und wie er die Welt heimlich regiere, was er über einen Jeden insonderheit zukünftig beschlossen. So kann es die Natur und Vernunft nicht lassen, sie will ihm mit ihrer Weisheit in sein Gerichte greifen und in Gottes heimlichsten Rath sein und ihn lehren und meistern... Wider diese führet hier St. Paulus fürnehmlich die Worte ein . . . und will solchen hiermit verboten haben, dass sie solch ihr Steigen lassen in die heimliche Majestät und sich halten an die Offenbarung, die er uns gegeben; denn es ist doch solch Forschen und Klettern nicht allein vergeblich, sondern auch schädlich, dass wenn du ewig darnach forschest, so wirst du doch nichts überall erlangen und den Hals darob stürzen'. (S. auch **6**, 74. 738).

Darum warnt er schliefslich, dass man nicht aufser der Offenbarung forschen, mit eigner Weisheit Gott ergreifen, ihn zur Schule führen und mit ihm ,durch sich selbst ohne Mittel' handeln wolle. ,Willst du aber recht fahren, so kannst du nicht besser thun, denn dass du dich bekümmerst mit seinem Wort und Werken, darin er sich offenbaret hat und sich hören und greifen lässet, nämlich wie er dir seinen Sohn, Christum, am Kreuz fürstellet..... Denn da wird nichts aus, er hat wol so hoch dafür gebauet, dass du ihn nicht also mit deinem Klettern ersteigen wirst, und so viel Weisheit, Rath und Reichthum, die du nimmermehr ergründen noch erschöpfen kannst, und sollst froh sein, dass er dieselbige etwas zu erkennen und zu empfahen gibt durch die Offenbarung' (**12**, 845 ss.).

Wir haben hier den christocentrischen Grundzug der Lutherschen Theologie, der dieselbe von den

theologischen Schulen seiner Zeit specifisch unterscheidet, mit dem er selbst durchweg vollen Ernst macht und dem er treu geblieben ist von Anfang bis zum Ende seiner reformatorischen Wirksamkeit: ,Zusammenfassung unserer flatternden und herumschweifenden Gedanken in Christum und in das Wort, gleich als in einen Knoten' (6, 738); ,es ist kein anderer Weg: Christus allein ist der Weg und die Wahrheit, aufser dem man Gott nicht finden kann' (6, 1323). Durch alle seine Schriften zieht sich derselbe hindurch. Er macht ihn schon geltend in seiner Erklärung des 20. Satzes der Heidelberger Disputation: ,Es ist nun Niemand genug, noch hilft es etwas, dass er Gott erkennet in seiner Ehre und Majestät, wenn er ihn nicht erkennet in der Niedrigkeit und Schmach des Kreuzes. . . . Also Joh. 14, 8. da Philippus nach der Theologie der Ehren sprach: zeige uns den Vater, zeucht ihn Christus alsbald zurück und führet seine flüchtigen Gedanken, da er Gott anderswo suchen wollte, in sich zurück, wenn er spricht: wer mich siehet, der siehet den Vater. Darum stehet die wahre Theologie und Erkenntniss Gottes in Christo dem Gekreuzigten' (18, 74 ss.; s. auch 6, 713. 1323; 8, 84 ss.). Ferner schreibt er bald darauf (1519) an Spalatin: ,*Et is est unicus et solus modus cognoscendi Dei, a quo longe recesserunt doctores sententiarum, qui in absolutas divinitatis speculationes irrepserunt, omissa Christi humanitate, et ideo a magnitudine potentiae, majestatis, sapientiae ejus non potest subsistere anima: in quo studio ego miserrime et periculosissime sum versatus, et multi alii. Ideo repeto iterumque monebo: quicunque velit salubriter de Deo cogitare aut speculari, prorsus omnia postponat praeter humanitatem Christi. . . . Ista via neglecta non restat aliud nisi praecipitium in aeternum barathrum. Nam alia via non vult adiri, cognosci, amari. . . In hac via exercere: et eris brevi profundior theologus omnibus Scholasticis, qui hoc ostium et hanc viam non solum ignorant, sed suis infelicibus praesumtionibus, velut machinis speculationum, sibi praecludunt*' (de Wette I, 226). Ebenso schreibt er in

der Schrift gegen Erasmus, dass man die vorwitzige Vernunft abweisen soll, ‚welche allezeit Christum, den Glauben, die Liebe, das Kreuz stehen lässt und will in Himmel über die Wolken fahren, ehe ihr Federn wachsen. . . Wir sollen uns halten an Gott, da er uns zu ihm lässet, der Mensch worden ist, an Jesum Christum, den Gekreuzigten, in welchem alle Schätze der Weisheit Gottes verborgen sind‘ (**18**, 2244); und überaus häufig in der Auslegung der Genesis, der letzten Reden des Herrn und sonst noch (**1**, 735. 740; **5**, 191 ss. 700; **7**, 1834 ss; **8**, 90 ss. 690 ss. 721; **10**, 1203 u. s. w.). Endlich stellte er noch i. J. 1545 in der ersten Disputation über die Trinität These 37, fast mit denselben Worten wie anfänglich, den Satz auf: ‚Wer durch Forschen oder Grübeln nicht in Irrthum fallen, noch von der Herrlichkeit der Majestät unterdrücket werden will, der berühre und ergreife im Glauben den Sohn Gottes, wie er im Fleisch sich geoffenbaret hat‘ (**10**, 223).

Diese und die unzähligemal wiederkehrenden verwandten Aussagen Luthers über Princip und Methode seiner Theologie erklären sich nicht schon aus der allgemeinen, auch von ihm getheilten Voraussetzung, dass d e r M e n s c h ü b e r h a u p t Gott nur zu erfassen vermöge, wenn dieser sich ihm auf menschlich fassbare, äufserlich wahrnehmbare Weise kund thue, und dass ‚unsre Vernunft viel zu gering und klein ist, dass sie Gottes Majestät, Höhe und Herrlichkeit (blofs) ergreifen und fassen sollte‘ (**6**, 712). Denn nicht eine speculative Gotteserkenntniss ist es, die er erstrebt und die seine Theologie in Bewegung setzt, sondern die praktische, die auf wahre und wirkliche, tröstliche und beseligende Gemeinschaft d e s S ü n d e r s mit Gott gerichtet ist. Desshalb ist es ihm auch in erster Reihe n i c h t u m G o t t e s W e s e n u n d P e r s o n a n u n d f ü r s i c h zu thun, sondern u m d e n G n a d e n w i l l e n G o t t e s, um Gewissheit darüber, wessen wir uns zu ihm zu versehen haben, (‚wie wir mit Gott dran sind und wie er gegen uns gesinnet ist‘, **8**, 90), dass er uns gnädig ist, und wo und wie wir ihn als solchen zuverlässig finden und haben können.

,Denn Solches wissen, heisst eigentlich den Vater kennen' (das.). Diefs ist der Grund, wesshalb sich seine Theologie, wie sein Glaube, von Anfang an so ausschliefslich und unbedingt an die Offenbarung durch Christum bindet und sich so energisch an die gottgegebenen Zeichen der Gnade hält. Denn aufser Christo, hörten wir ihn eben sagen, ,lässet uns Gott nicht zu ihm', da ist er viel zu hoch und grofs, ist nicht unser Gott, sondern ,ein verzehrendes Feuer' (6, 74. 373. 712), unnahbar und unbegreiflich für den Sünder in seiner Majestät, die uns erdrückt. Und aufser jenen Zeichen ist er als der gnädige nicht zu finden und zu fassen. Wer ihn dennoch auf eignen Wegen fassen will, der ,trifft nicht Gott, sondern den Teufel selbst an Gottes Statt' (8, 107, 721; 7, 1835), ,dem gehet ein Feuer im Herzen an, das er nicht löschen kann, also dass sein Gewissen nicht zufrieden wird und muss endlich verzweifeln'. Wer sich aber an das Wort hält, der wird finden, ,dass unser lieber Gott einen starken, festen Grund gemacht und geleget, darauf wir sicher und gewiss fufsen mögen, nämlich Jesum Christum, unsern Herrn, 1 Cor, 3, 11' (22, 158). Wir werden ausführlicher grade auf diesen Punct noch später zurückzukommen haben, darum führen wir hier nur vorläufig zur Bestätigung des Gesagten noch einige bezügliche Aussprüche aus dem Commentar zur Genesis an.

,Die Philosophi disputiren viel und forschen nach Gott mit ihrem Speculiren und sind gleichwohl zu einem ziemlichen Erkenntniss gekommen (wie Plato); aber es ist doch Alles nur also damit gethan, dass er es gegen etwas anders gehalten und damit verglichen hat; es ist noch lange das Erkenntniss nicht, so Joseph gehabt, nämlich, dass Gott für uns sorge, dass er die, so betrübt und elend sein, erhöre und ihnen helfe. Das hat Plato nicht schliefsen können; der bleibet immer bei seinem Speculiren und übernatürlichen Gedanken, wie eine Kuh ein neues Thor ansiehet. Das ist aber das rechte Erkenntniss Gottes, dadurch wir den Willen Gottes kennen und dass er allein weise sei, und helfen könne und sich unsrer auch gern erbarmen wolle....

So ist nun diefs das rechte Erkenntniss Gottes, dass man wisse, dass seine Natur und Wille ist, welchen er in seinem Worte geoffenbaret hat, da er verheisset, dass er wolle mein Herr und mein Gott sein, und heisset mich denselben seinen Willen mit Glauben fassen. Denn daselbst ist der rechte gewisse Grund geleget, damit die Herzen zufrieden sein' (2, 2461 ss.). ,Es ist eine grosse Thorheit und Unsinnigkeit, von Gott viel dispu tiren; denn das heisset die Gottheit oder göttliches Wesen blos ergreiffen wollen. Weil aber dieses unmöglich ist, [für den Sünder, denn dem Adam vor dem Falle ist Gott vielleicht blos erschienen] wickelt sich Gott in begreifliche Werke und eine gewisse Gestalt; gleichwie er sich täglich wickelt in die Taufe, Absolutio u. s. w. . . . Darum ist eine thörichte Unsinnigkeit, aufserhalb und ohne das Wort und die Dinge, darein sich Gott gewickelt hat, von Gott und seiner göttlichen Natur disputiren, wie alle Ketzer thun . . . und in gefährliche Irrthümer gerathen. Wer da sicher und ohne Gefahr in solchen grofsen Dingen sein will, der bleibe einfältiger Weise bei der Gestalt, Zeichen und Werken, darinnen sich die göttliche hohe Majestät zu erkennen gegeben hat, nämlich bei dem Wort und Werken; denn in denselben hat sich Gott uns erzeiget und offenbaret. Wer dieselben erreichet und berühret, der wird durch dieses Anrühren, gleichwie das Weiblein, so den Blutgang hatte, gesund und rein. Die aber auf eine andere Weise, ohne Wort und Werke, zu Gott kommen wollen, die bemühen sich ohne Leiter (d. i. ohne Gottes Wort) in Himmel zu klettern; darum fallen sie auch und stossen sich an die hohe Majestät, die sie also blos erreichen und ergreifen wollen' (1, 16 ss.).

Er bezeichnet es als einen Hauptirrthum, den Gott, der sich in seine Bilder ,gleichsam verkleidet und gewickelt hat' und Mensch worden, verlassen und den blofsen Gott suchen. Dagegen will er, ,dass wir bei den Zeichen bleiben, darinnen sich Gott selbst uns offenbaret hat, nämlich: in seinem Sohne, geboren aus der Jungfrau Maria, der unter dem Vieh in der Krippen liegt, im Wort, in der

Taufe, im Nachtmahl des Herrn und Absolution. Denn in diesen Bildern sehen und finden wir den Gott, den wir dulten können und der uns tröstet, zur Hoffnung aufrichtet und selig machet. Die andern Gedanken tödten und verdammen uns' (1, 740; 8, 99 ss. 111).

Dass Luther diese Zeichen nicht als leere Formen und Mittel betrachtet, welche die Sache nur äufserlich bezeichnen, sondern als solche, in die Gott 'sich selbst gewickelt hat', und in denen er selbst und seine Gnade gegenwärtig und wirksam ist, das ist bekannt. Es folgt diefs auch schon von selbst aus der entscheidenden Bedeutung, die er diesen Zeichen beilegt, wie daraus, dass er die Person Christi primär unter dieselben rechnet. Er spricht diefs aber auch ausdrücklich oft genug und z. B. am Schlusse der folgenden, überhaupt hierher gehörigen Stelle aus, die wir noch anführen wollen: 'Gott richtet Gnadenzeichen auf darum, dass er von den Sündern erkannt werde und sie selig werden..... Denn solche Zeichen und Gemerke müssen wir haben, dadurch wir zum Erkänntniss Gottes gebracht werden, und kann menschliche Vernunft Gott nicht finden, wo uns nicht solche Zeichen, von Gott selbst aufgerichtet, vorgehen, und gleichsam mit den Händen führen. Es ist auch nichts Gefährlicheres, denn so ihm Einer selbst einen Weg zu Gott und zur Seligkeit vormahlet und auf seinen Gedanken und Speculationen stehet....... Nun werden wir aber für solcher Gefahr wohl sicher sein, wenn wir dieser sichtbarlichen Gestalt oder Zeichen, welche uns Gott vorgestellet hat, folgen werden. Als im neuen Testament haben wir zu einem sichtbaren Zeichen den Sohn Gottes, der in Marien Schoos sitzet, und für uns gelitten hat und gestorben ist. Und über dieses haben wir noch andere sichtbare Zeichen, als die heiligen Sacramente der Taufe und Nachtmahls des Herrn, item, das mündliche Wort selbst; darum wir denn wahrlich nicht klagen können, dass uns Gott blos und unversichert gelassen habe. . . . Und es ist die höchste Weisheit, so man sich an solche sichtbarliche Bilder und Zeichen halten kann'. Und wir sollen diese

Zeichen ,nicht halten, wie die thörichten Geister thun, für äufserliche Zeichen, darum allein angerichtet, dass sie zwischen Christen und andern Heiden einen Unterscheid machen. Sie machen ja zwar einen Unterscheid, thun aber solches nicht allein; sondern alle, die der Verheissung gläuben und solcher Zeichen gebrauchen, werden Gottes Volk und selig' (1, 1576 ss.). ,Darum soll es auch also angesehen und gegläubet werden, als hörte man Gottes Stimme vom Himmel herabschallen, oder sehe ihn mit seinen Händen täufen oder Sacrament reichen, also dass man hier keine Trennung noch Unterscheid mache zwischen Gott und seinem Wort durch Christum uns gegeben, oder auf andere Weise Gott suche oder von ihm denke' (8, 101).

Wie die Gewissheit der wirksamen Gnadengegenwart Gottes in Christo, so verbürgen ihm diese Zeichen auch die für denselben Glauben unentbehrliche Gewissheit von dem rechten, einigen Christus, von der Identität Christi, als des Fleischgewordenen und des Verherrlichten. ,Wer Christum, nachdem er verkläret und in der Majestät sitzet, sehen und ergreiffen will, der muss ihn durchs Wort und in den Werken, so er in der Christenheit thut (d. h. die Verwaltung der Gnadenmittel durch das Amt und sonst) ergreifen' (8, 101). Anders macht man sich ,einen eigenen Christus' aufser und neben dem Wort (20, 257). Denn der rechte Christus, der im Fleische erschienene, der für uns gelitten und gestorben, ,hat auch sein Wort, Taufe, Sacrament, Schlüssel hinter sich gelassen, seiner Christenheit zu Trost und Heil, und führet noch ohne Unterlass durch dieselbigen die Sünder zur Gerechtigkeit, aus dem Tode in das Leben' (7, 1835). ,Wenn Christus seinen Aposteln Befehl gibt, sein Wort und Werk zu verkündigen und zu treiben, da höret und siehet man auch ihn selbst; denn sie kein ander Wort reden noch führen, ohne was sie aus seinem Munde genommen haben und allein auf ihn weisen. Defsgleichen gehets darnach weiter von den Aposteln auf uns durch rechte Bischöfe, Pfarrherren und Prediger, so es von den Aposteln empfangen haben' (8, 99). So man euch

sagen wird, hier oder da ist Christus, so glaubet es nicht. ‚Denn da soll man Christum suchen, da er sich offenbaret hat und da er will erkannt sein, als im Wort, in der Taufe, im Nachtmahl; da lässet er sich gewiss finden‘ (1, 1578). ‚Da will Christus sein und an keinem andern Ort; es ist vergebens, dass du ihn anderswo suchest. . . Das ist es nun, dass Gott nicht will leiden, dass wir uns sollen auf etwas anders verlassen oder mit dem Herzen hangen an etwas, das nicht Christus in seinem Wort ist; es sei wie heilig und voll Geistes es wolle‘ (11, 601. 604. 623 ss.). Gott, Christus, die Gnadenzeichen gehören ihm mithin unmittelbar und aufs engste zusammen: ‚Darum sollen wir bei Leibe nicht so unverständig werden, dass wir Gott, Christum und sein Wort von einander theilen und trennen lassen und von Gott disputiren, als die Heiden, Türken, Sophisten oder Andere, nach der blossen Majestät‘; sondern sollen sie ‚aufs allerhärteste zusammenfassen und verbinden‘ (8, 102 ss.).

Ueberblicken wir unsere bisherige Untersuchung, so springt in die Augen, zunächst wie und warum der Gedanke für Luthers Theologie so durchgreifend ist, ‚dass wir uns an Gott halten sollen, da er uns zu ihm lässt‘, also an Gott so, wie er sich durch Christum geoffenbart hat; und ferner, wie entscheidend eben deſshalb für ihn von Anfang an die Bedeutung und Nothwendigkeit des Wortes und der Gnadenmittel überhaupt ist, denn in diese Zeichen hat sich die Gnade Gottes für uns ‚gewickelt‘, in ihnen ist ihm dieselbe zuverlässig und nach ihrer Vollkraft verbürgt, in ihnen allein auch Christus als der einige und selbige zu finden und zu haben. Beide Momente sind ihm unzertrennlich und bilden in ihrer Verbindung den charakteristischen allbeherrschenden Grundzug wie seines Glaubens, so seiner Theologie von Anfang an.

Kraft dieses christocentrischen Princips, dem Luther auch fernerhin ausschlieſslich und zu allen Zeiten treu bleibt, bringt er es in Wahrheit zu einer Theologie des Christenthums, die sich grundsätzlich von einem Hin-

übergreifen in das philosophische Gebiet frei zu erhalten vermag. Dieses Princip bewahrt ihn vor dem Missgriff, welchen die neuere Theologie so häufig begeht, metaphysische Voraussetzungen zur Grundlage seiner Theologie zu machen, oder doch Lehnsätzen, die der Metaphysik entnommen sind, in erster Reihe einen bestimmenden Einfluss auf seine Theologie zu gestatten. Er fordert ja auch ausdrücklich, wie wir oben gehört (S. 49), eine andere Dialektik für die Erkenntniss der Glaubenswahrheiten, nämlich Gottes Wort und Glauben; er behauptet, dass dieselben sich nicht in die engen Grenzen der Vernunftschlüsse einschränken lassen, und wehrt sich dagegen, dass sie ‚unter das Joch der menschlichen Vernunft genommen werden' (**10**, 1398, These 6 ss.; 219 ss. These 13. 19). ‚Weil es Gott saget, so will ichs glauben, dass also sei, und dem Wort folgen, meine Gedanken und Verstand lassen nichts sein. . . . Wer das nicht thut, der hat nichts vom Glauben, noch von Gott und was Gottes ist; sondern fähret als ein Blinder, der da von der Farbe oder vom Licht der Sonnen urtheilen will, davon er nie nichts gesehen noch empfunden hat' (**10**, 1314). Die Glaubenswahrheit ist ihm zwar, wie wir wissen, (S. 49) keine widervernünftige, aber weil sie ihm eine alle Vernunft weit übersteigende ist, so will er sie weder aus dem Vernunftprincip deducirt, noch von einem solchen irgend beeinflusst wissen. *Sobrie*, sagt er, *et secundum praescriptum Christianis est loquendum*; . . *sunt enim Logomachiae et Kenophoniae in ecclesia periculosae et scandalis plenae.* Wo darum die *forma syllogistica vel ratio philosophica* wider die Wahrheit verstösst (*impingit*), da muss ihr erwidert werden: *mulier taceat in ecclesia*, und das Wort: ‚diesen sollt ihr hören'. Zwar könne und werde dabei die Theologie gegen die Philosophie verstofsen, aber fügt er hinzu, *philosophia vicissim magis impingit in theologiae regulas* (Wittenb. latein. Tom. I, fol. 413b, These 11 ss.; W. **10**, 1399 und 220, These 17).

Man wende uns nicht ein, dass diese Thesen alle grade aus den letzten Jahren stammen (1541 u. 1545), denn

theils hat Luther als Reformator zu allen Zeiten so gedacht und ist in keiner von diesem Grundsatz abgewichen, theils ist neuerdings die Behauptung aufgestellt worden, dass grade in dieser Beziehung eine frühere und spätere theologische Stellung Luthers zu unterscheiden sei, indem die Theologie desselben seit dem Streit mit Erasmus insofern in ein neues Entwickelungsstadium getreten sein solle, als gewisse metaphysische Sätze fortan herrschendes Princip in ihr geworden[1]. Aehnlich hatte auch schon vorher Dieckhoff in seiner scharfsinnigen und tief gehenden Untersuchung über ‚Luthers Lehrgedanken in ihrer ersten Gestalt‘[2] sich dahin geäufsert, dass der metaphysische Satz von Gott, als dem immanenten Grunde der Welt, überhaupt und durchweg ‚herrschendes Princip in Luthers Lehrsystem‘ sei. Aber wenn derselbe dann wieder mit Recht behauptet, dass der eigentliche Schwerpunct der Lehre Luthers nicht in metaphysischen Voraussetzungen liege (a. a. O. S. 135), und wenn auch Lütkens dieselbe Behauptung sich wenigstens zum Theil anzueignen scheint (a. a. O. S. 27), so ist nicht einzusehen, wie Beides zu vereinigen sein möchte, wenn man nicht Luthern zwei Principien aufbürden oder ihn einer eklektischen Stellung für fähig halten will, der er doch notorisch so feind war, ja aus welcher erst er die Theologie wieder befreit hat. Wir läugnen natürlich nicht, dass Luther in seinen Argumentationen auch metaphysische Sätze benutzt, wol aber bestreiten wir aufs nachdrücklichste, dass er ihnen eine principielle, wirklich grundlegliche Stellung in seiner Theologie einräumt. Grade der Satz von der Immanenz und Alleinwirksamkeit Gottes in der Creatur beweist das Gegentheil. Denn wäre Luthern dieser Satz, so einseitig, wie er und überhaupt die antischolastische Theologie seiner Zeit ihn noch bestimmte, wirklich Princip seiner Theo-

1) S. Lütkens, Luthers Prädestinationslehre. Dorpat 1858. S. 26 ss. 52, 67.

2) Deutsche Zeitschrift. Berlin 1852, S. 133 Anmerk. 1.

logie gewesen, und nicht vielmehr ein Lehn- und Hilfssatz, von dem er zur weiteren Begründung einer christlichen, ihm aus der Schrift und der Erfahrung schon feststehenden Wahrheit Gebrauch macht, so wäre er von einem solchen Princip aus zu einer ganz andern Lehre von der Gnade, den Gnadenmitteln, dem Unglauben u. s. w. getrieben worden, als die seinige wirklich ist, wie wir später zu erweisen haben. Auch verhält es sich mit seiner Theologie nicht so, als gehe sie von oben, d. h. von der Idee Gottes und seines Weltverhältnisses überhaupt aus, und verwende dann die positiven christlichen Wahrheiten nur als Correctiv oder Damm gegen die misslichsten Consequenzen, zu denen jener Ausgangspunct nothwendig geführt hätte. Der so aufgeführte Damm wäre bald und leicht durchbrochen gewesen. Dass Luther umgekehrt jene Consequenzen, unbekümmert um den Widerspruch, in den er dabei geräth, kühn und energisch durchbricht, kommt eben daher, dass sich seine Theologie von unten nach oben aufbaut, d. h. dass ihr Anker fest und tief in Christo, dem Mensch gewordenen, in der Thatsache der Offenbarung und des Glaubens, ruht.

Das gilt auch von seiner Schrift wider Erasmus, auf welche Lütkens jenes vermeintliche Entwickelungsstadium insonderheit zurückführt. Denn abgesehen von dem Hauptfehler, den Lütkens begeht, indem er statt diese Schrift aus dem ganzen Luther zu erklären, sich umgekehrt den ganzen Luther nach dieser Schrift zurechtlegt, so hat er nicht erwogen, dass Luther hier, wie schon Walch richtig bemerkt, wenigstens zum Theil ‚die Sache mehr philosophisch, als theologisch habe abhandeln wollen‘. Einem Gegner gegenüber, der ihm seinen christlichen Erfahrungssatz von der Unfreiheit des Willens bestritt, konnte er nicht von eben da aus argumentiren. Er stellt sich darum theilweise auf den Boden des Gegners und argumentirt zunächst, wenn auch keineswegs allein, *e concessis*. Leitet er doch ausdrücklich seine Beweisführung aus der Unveränderlichkeit des Wesens Gottes folgendermaſsen ein (W.

18, 2083 und ebenso 2293): ‚ehe ich diesen Punct mit der Schrift anzeige, will ich denselben aus deinen eigenen Worten beweisen‘. Es ist keineswegs dem Thatbestande gemäfs, wenn Lütkens a. a. O. wiederholt behauptet, dass Luther in dieser Schrift seinen Gottesbegriff und die Praedestinationslehre zum Ausgangspunct habe und das *servum arbitrium* zum Ziel. Man unterscheide nur, was einen der Ausgangspuncte seiner Argumentation bildet, und was Princip und Motiv seiner Anschauung ist [1]. Wenn irgend etwas, so ist das klar und unzweifelhaft, dass Luther nur im Interesse der freien Gnade und des unfreien Willens auf die Praedestination kommt, und dass seine metaphysische Anschauung von dem absoluten Wirken Gottes ihm für jenes Interesse einen willkommenen allgemeinen Stützpunct bietet [2]. Von diesem bei gegebener apologetischer oder polemischer Veranlassung Gebrauch zu machen, verschmäht er nicht, sondern verfährt selbst, wie er auch Andern räth: ‚gebrauche deiner Kunst (bei solchem Disputiren) aufs beste, sei so scharf, subtil und spitzig, so du immer kannst; da hat es keine Gefahr, denn da hast du mit einem andern (nicht theologischen) Argument zu schaffen‘ (8, 1602). Wir geben übrigens zu, dass in der Schrift wider Erasmus das theologische Princip Luthers am meisten gefährdet erscheint, aber nicht, weil er in ihr etwa jenen metaphysischen Satz zum Princip erhebt, was ganz und gar nicht der Fall ist, sondern weil er hier der Lehre von der Praedestination so starke Zugeständnisse macht, und weil er auf diesem Wege fortschreitend allerdings auch zum Aufgeben seines Princips wäre gedrängt worden. Was

1) So schliefst auch Luther sein Buch — bemerke ich gegen Lütkens S. 67 und 105 — indem er gleichsam das Ganze recapitulirend zuerst den allgemeinsten Grund geltend macht, den ‚auch die Vernunft‘ ihm zugeben muss, endlich aber als seinen Hauptgrund, ‚in Summa‘, hervorhebt, dass wir ‚so wir glauben, dass Christus den Menschen erlöset hat durch sein Blut, bekennen müssen, dass er ganz und gar in Sünden vermaladeiet und verloren gewesen ist‘.

2) Näheres darüber später Cap. 2.

ihn davor bewahrt, das ist grade das unbeirrte Festhalten an seinem theologischen Princip, das er ja auch in jener Schrift aufs bestimmteste ausspricht (18, 2244 u. 2481). Allerdings bildet diese Schrift einen Entwickelungsknoten, aber nicht insofern, als hätte Luther fortan einen metaphysischen Satz zur Grundlage seiner Theologie erhoben, d. h. seine ganze bisherige Theologie durchkreuzt und auf den Kopf gestellt, und überhaupt Theologie und Philosophie, Vernunft und Glauben wieder durcheinandergemengt. Sondern umgekehrt vollzieht Luther in ihr einerseits den definitiven Bruch mit der scholastischen Theologie, auch in ihrem neuesten und am meisten bestechenden, humanistischen Gewande. Er dankt es zum Schluss dem Erasmus, dass er endlich und allein vor allen seinen Gegnern ‚die Summe, das Hauptziel und den Hauptgrund der ganzen Sache' in Angriff genommen habe (18, 2482). Und andrerseits macht er grade von jetzt an immer durchgreifender und allseitiger Ernst mit seinem theologischen, christocentrischen Princip. So spricht er es selbst in seiner letzten zu Wittenberg gehaltenen Predigt aus: ‚Ich habe mehr denn dreifsig Rottengeister vor mir gehabt, die mich haben wollen lehren, aber ich widerlegte alle ihre Dinge mit diesem Spruch Matth. 17, 5: diefs ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe, den höret. Und mit diesem Spruch habe ich mich durch Gottes Gnade bisher erhalten; sonst hätte ich müssen dreifsigerlei Glauben annehmen' (12, 1535).

Es bedarf wol keines weiteren Beweises. ‚Nicht von oben nach unten', sondern ‚von unten nach oben', nicht von der Idee der Gottheit, ihren Rathschlüssen, ihrer immanenten Alleinwirksamkeit in der Creatur aus, sondern von Gott in Christo, in dem Wort u. s. w., — diesen Weg geht ihm die dem Glauben eigene Erkenntniss, die ihm allein den Namen Theologie verdient. Das ist der urlutherische Grundsatz, dem er auch zu allen Zeiten treu bleibt. Einen anderen Weg einschlagen, heisst ihm ‚über die Wolken speculiren und dieselben fangen wollen' (6, 738).

Auf diesem Wege hat er auch eine Theologie gewonnen und der Kirche wiedergegeben, welche, so bescheiden sie sich auch für den oberflächlichen Blick neben den stolzen scholastischen Gedankendomen ausnehmen möge, dieselben doch an Wahrheit und Innerlichkeit, an Festigkeit und Tiefe, und auch an Grofsartigkeit bei Weitem überragt, weil sie auf dem ‚starken und festen Grunde' ruht, den Gott selbst gelegt hat und der das Herz getrost und gewiss macht, und weil sie nichts will, als den Gnaden-Gedanken nachdenken, die Gott in ‚dem hauptgrofsen Werk aller seiner Werke' (7, 1305) niedergelegt und kund gethan hat.

§. 5.

Historisch-idealer Charakter seiner Theologie.

Obgleich Luthers Theologie ihre Basis nicht in irgend welchen metaphysischen Voraussetzungen hat, bleibt sie doch keineswegs in dem Geschichtlichen der Offenbarung so haften, dass sie sich gegen den transcendenten Gehalt derselben verschlöfse. Im Gegentheil sieht er sich eben durch sein Princip in den Stand gesetzt, von ihm aus auch bis in das Innerste Gottes, in sein Herz und seinen Willen gegen uns einzudringen, ohne auf die Abwege zu gerathen, von denen die Mystik nach dieser Seite hin stets bedroht war.

Die Schranken, die Luther der Theologie anweist, indem er sie streng an die Thatsache der Offenbarung bindet, und überhaupt die immer wiederkehrenden Mahnungen, ‚dass man sich der hohen Gedanken über die göttliche Majestät enthalten solle', erregen wol den Schein, als sei es seine Meinung, dass die Erkenntniss des göttlichen Wesens selbst auch für den Christen unmöglich und unnöthig sei, und dass der Glaube und die Theologie unter Verzichtleistung auf dieselbe sich darauf zu beschränken habe, was geschichtlich in der Heilsoffenbarung vorliege. So wenn Luther z. B. in der Erklärung von Gal. 1. 3 (W. 8,

1597 ss.) fragt, warum wol der Apostel Gott den Vater und Jesum Christum so oft zusammenstelle? und darauf antwortet: ‚Ihr habt oftmals von mir gehört (s. 1, 735), dass man diese Regel in der heiligen Schrift aufs allerfleissigste halten soll, nemlich, dass wir uns enthalten sollen, die Majestät Gottes zu erforschen; denn sie ist menschlicher Natur allerdings unleidlich, viel unleidlicher aber dem Gewissen' (2 Mos. 33, 20). Doch beachte man die eigentliche Meinung und Tendenz; sie ist hier dieselbe, wie auch in der oben citirten Trinitatis-Predigt und wie überall bei ihm: es handelt sich um die Gotteserkenntniss ‚ohne den Mittler, Christum', und um Gott, als den erst noch zu versöhnenden. Denn im weiteren Verlauf heisst es, dass ‚Pabst, Türken, Juden und alle Rotten und Ketzer', überhaupt ‚alle die, so den Artikel von der Rechtfertigung nicht verstehen' jene Regel nicht halten, weil sie Christum, ‚durch den man allein mit Gott versöhnt wird', aus dem Mittel thun, Gott in seiner Majestät durch ihre eignen Gedanken ergreifen und mit ihren eigenen Werken gnädig machen wollen. Darnach heisst es dann freilich: ‚der Christen Lehre, welche allein die rechte Theologie ist, stellt uns Gott nicht also blofs für in der Majestät, wie Moses und andere Lehrer thun', auch heisst sie uns ‚nicht forschen, was seine göttliche Natur und Wesen sei, sondern allein seinen Willen erkennen, wie er uns denselben in Christo vorhält'. Dass Luther aber hierbei dennoch nicht irgend welchen abstracten Gegensatz von Gottes Wesen und Willen oder von Gottes Wesen und Offenbarung im Sinne hat, sondern den andern, tief durch seine ganze Theologie durchgehenden, von Gott aufser Christo und in Christo, beweist die gleich folgende Ausführung, die in den ersten Gedanken wieder einlenkt, indem sie davor warnt, dass, wenn man vor Gott wider das Gesetz, wider die Sünde und den Tod handeln wolle, man nicht mit den eignen Gedanken gen Himmel flattern und vermessen ‚aufserhalb Christo Gottes unbegreifliche Macht, Weisheit und Majestät' oder auch ‚Gottes Willen'

forschen solle, und dann fortfährt: ,wo du nun Gott also angreifest und unterstehest dich, ihn ohne den Mittler Christum zu versöhnen und deine eigenen Werke u. s. w. zwischen sein Gericht und deine Sünde in das Mittel zu stellen, so ists anders nicht möglich, denn du musst einen Fall thun, wie Lucifer, und in deiner greulichen, schrecklichen Verzweiflung beide, Gott selbst und Alles verlieren. Denn gleichwie das göttliche Wesen unbegreiflich ist, und von aller Welt und Creaturen nicht mag begriffen noch beschlossen werden, also ist es auch menschlicher Natur nicht leidlich, solch sein unbegreifliches und unendliches Wesen, Majestät und Herrlichkeit mit Sinnen ausforschen und fassen wollen'. Der Schluss fasst das Ganze zusammen und ist uns für eine spätere Frage von Wichtigkeit: ,Derohalben wenn du von deiner Seligkeit etwas denken oder handeln willst, so entschlage dich nur frei aller Gedanken und Speculation von der Majestät Gottes, aller Gedanken von Werken, Satzungen der Philosophie, menschliches Verstandes, auch des göttlichen Gesetzes und lauf nur flugs zur Krippen und zum Schoos der Mutter, da du das Kindlein finden magst, der Jungfraun Sohn, und sehen, wie er geboren wird, säuget, aufwächset, auffährt über alle Himmel und ein gewaltiger Herr über alle Dinge ist. Denn auf diese Weise wirst du fein allerlei Schrecken vertreiben und alle Irrthum und Verführung erkennen und meiden können. Gleichwie die helle liebe Sonne alle Finsterniss der Wolken zertreibet und Alles lichte macht und offenbaret' u. s. w.

Zweierlei geht insonderheit für unsern Zweck aus dieser Erörterung hervor: einmal, in welchem unmittelbaren Zusammenhange Luthern der Rationalismus mit dem Ergismus und Nomismus steht, und wie desshalb auch hier seine Tendenz eine antipelagianische, nicht aber eine antispeculative überhaupt ist; und ferner, dass es für ihn zwar aufser Christo keine wahre, heilsame und fruchtbare Theologie gibt, dass ihm diese an die Geschichte der Heilsoffenbarung, insonderheit die der Person des Herrn gebunden ist, dass sich aber auch seine Theologie kraft

dieser Geschichte das Recht und die Macht vindicirt, bis in das Innerste Gottes vorzudringen. So schreibt er auch ausdrücklich in dem oben (p. 62) citirten Brief an Spalatin (v. J. 1519): *Christus nos ducit ad amandum, honorandum, glorificandum Patrem, ut ne scilicet pedem figamus in humanitate Christi, per quam nobis misericordia exhibetur, sed per eam in invisibilem Patrem rapiamur, admirantes eum, quem audimus tanta nobiscum facientem per humanitatem hanc Christi......... Tunc ibi non sistat (qui salubriter de Deo speculari velit) sed penetret ac cogitet: ecce non sua, sed Dei Patris voluntate haec et haec facit. Ibi incipiet placere suavissima voluntas Patris, quam in humanitate Christi ostendit. Hac voluntate Deus Pater secure potest apprehendi et cum fiducia*' (de Wette I, 226).

Ebenso heisst es zu Joh. 17, 3: Willst du sicher fahren, so suche Gott nicht anderswo, denn in dem Herrn Christo. ,An dem Christo fahe deine Kunst und Studiren an, da lass sie auch bleiben und hafften. . . Siehe da steht mir des Vaters Herz, Wille und Werk offen und erkenne ihn gar; welches sonst Niemand nimmermehr sehen noch treffen kann, wie hoch er steiget und speculiret mit eigenen klugen und spitzigen Gedanken' (8, 697 ss.). Und zu Gal. 1, 4: ,Ich lasse alle Gedanken und Speculationen von der göttlichen Majestät und Herrlichkeit fahren, hange und klebe allein an der Menschheit Christi. Und damit gehet mir denn ein solch Licht und Erkenntniss auf, dass ich erkennen kann, was Gott ist, was ich selbst bin, was alle Creaturen sind, was alle Schalkheit und Bosheit in des Teufels Reich ist' (8, 1623).

Wenn darum Luther es auch sonst oft ausspricht: ,was Gott in seiner Natur ist, können wir nicht erörtern; denn Gott ist in seiner *substantia* und Wesen ganz unerkänntlich und unbegreiflich; wir können auch nicht eigentlich sagen, was er sei, wenn wir uns gleich zureissen wollten..... Er kann in seiner blofsen Majestät nicht begriffen werden..... Denn in Gott ist nichts denn Gottheit, und sein

Wesen ist überschwengliche Weisheit und allmächtige Gewalt, da die Vernunft gar nicht hinkommen kann' (1, 736 ss. 6, 712 u. a. m.) — so will er damit nicht sagen, dass Gott von uns nur nach seiner Erscheinung und Offenbarung und nicht auch nach seinem Wesen erkennbar sei; noch weniger theilt er jene dualistische, Gottes Wahrheit und unsre Gemeinschaft mit ihm aufhebende Anschauung, dass Gott ein anderer in sich und für uns in seiner Offenbarung sei, dass er also etwas Anderes offenbare, als sich selbst, als das, was und wie er ist. Sondern einmal leugnet er, dass die menschliche Vernunft aus sich selbst Gott wahrhaft und heilsam zu erkennen vermöge, sei es in seinem Wesen, sei es in den Gerichten und Wegen seiner Weltregierung; und ferner behauptet er, dass Gott zwar der in der Fülle und Ueberschwänglichkeit seines majestätischen Wesens für uns unbegreifliche und unerforschliche sei und bleibe, dass aber die Christen dennoch dieses sein Wesen selbst, und nicht blofs seine Erscheinung, so weit aus dem Worte Gottes im Glauben zu erkennen vermögen, als sie zur Seligkeit nöthig haben und als er sich uns eben dazu in Christo kund gegeben, in welchem er aber auch uns seinen Sinn und Willen gegen uns geoffenbart, indem er sich selbst, sein Wesen, ja den Abgrund seines Herzens uns ausgeschüttet hat.

So vermitteln sich also die beiden scheinbar sich widersprechenden Aussagen: die Christen erkennen wol den Grund göttlichen Wesens selbst, immer aber nur insofern, als dadurch das Gnadenverhältniss Gottes zu uns in Christo bedingt ist. Ihm ist es eben nirgends und niemals um die abstracte Gottesidee zu thun, sondern um die lebendige Gemeinschaft mit Gott. Darum ist sein ganzes Anliegen und Streben darauf gerichtet, sicher und zweifellos zu erkennen, wie Gott gegen uns gesinnet, was sein Wille gegen uns ist. Diese Erkenntniss ist ihm nur ermöglicht und gegeben in Christo, weil Gott selbst uns da ,angezeigt hat, wie er gegen uns gesinnet, nemlich, dass er nicht will zürnen, sondern gnädig sein, dass

er nicht will verdammen, sondern selig machen' (6, 1946). Weil aber Gott selbst diese ,Leiter' (s. oben S. 57) auf die Erde gestellt hat, darum geht und führt ihm dieselbe auch wirklich bis in Gottes Herz. Denn andererseits sinkt ihm auch die Offenbarung nirgends und niemals zu einem bloſsen Zeichen herab, sondern wo sie ist, wo Christus ist, wo das Wort, überhaupt die Gnadenmittel sind, da ist auch Gott selbst und da giebt er sich so, wie er ist. Dieſs ist Luthers constante Anschauung, die sich durch alle seine Schriften, von den ersten bis zu den letzten, gleich bleibt.

,Gott ist sonst auf alle andere Art und Weise unbegreiflich, aber allein in dem Fleisch Christi ist er begreiflich. . . Wer Christum in sein Herz gepräget hat, der kann hernach sicher zum Vater hinaufsteigen' (6, 75 ss.). Ferner: ,Gott will erkannt sein nach seinem Wort, darinnen er sein göttlich Wesen und Willen geoffenbaret hat. . . Er hat sein göttlich Wesen ausgeschüttet und angezeiget durch das Evangelium, dass er einen Sohn habe' (7, 1834); ,und hat sich so gar geoffenbaret, doch im Glauben, dass wir wissen, wie es zugehet in der höchsten Majestät und allerheimlichsten Wesen; darum haben wir ein groſs mächtig Licht und überschwenglich reich Erkenntniss' (11, 2727). Von dem eingebornen Sohn Gottes haben wir es empfangen, der dem Vater an seinem Halse hänget und lieget ihm in den Armen. Damit Johannes (1, 18) zu verstehen geben will, ... dass an dem Wort, so durch den Sohn geoffenbaret ist, kein Zweifel sei. Denn der Sohn lieget dem Vater in seinem Schooss und Armen, und sei ihme so nahe, dass er gewiss weiss, was der Vater in seinem Herzen beschlossen habe' (7, 1619. 1630). ,Denn durch solch Werk, dass er seinen Sohn sendet, hat er uns alle sein Herz und Willen eröffnet, dass man nichts siehet, denn eitel überschwengliche unausgründliche Liebe und Barmherzigkeit; wenn ich aber nun des Vaters Herz habe, so habe ich ihn gar mit aller seiner göttlichen Macht und Gewalt' (8, 695). ,Wir Christen haben nicht genug daran, wie der

Schöpfer zu rechnen und zu halten sei gegen der Creatur; sondern wir wissen und lehren aus der Schrift, was Gott in sich selber ist, ja dass er sein göttlich Wesen bei sich selber hat'. Darum sollen wir ‚Gott nicht allein ansehen von aufsen in seinen Werken, sondern er will auch erkannt sein, was er innwerts ist. Inwendig ist ein einig Wesen und drei Personen. . . Wie gehts denn zu? Unaussprechlich ists' u. s. w. (7, 1832). ‚Wenn ich über und aufser der Schöpfung und Creatur gehe in das inwendige, unbegreifliche Wesen göttlicher Natur, so finde ich, wie mich die Schrift lehrt, die unterschiedlichen Personen in der einigen, unzertrennten ewigen Gottheit' (3, 2838).

Dass Gott in seinem Wesen eitel Liebe und dass er in sich der dreieinige ist, das ist mithin die Erkenntniss, die der Glaube aus dem Anschauen Christi gewinnt. Beides steht Luthern in unmittelbarem Zusammenhange wie sich später herausstellen wird, und Beides ist von durchgreifender Bedeutung für seine Theologie. Von der Liebe werden wir ausführlicher am geeigneten Ort zu reden haben. Was aber das Dogma von der immanenten Trinität anlangt, so ist er zwar den müfsigen, scholastischen Reflexionen über dasselbe entschieden feind (11, 1550; 8, 697 u. a. m.), aber dennoch bildet dasselbe einen integrirenden Haupttheil seiner Theologie, wie schon seine vielfachen Disputationen, Expositionen und Predigten darüber zeigen (z. B. die Predigt aus d. J. 1515, bei W. 12, 2144 ss. und die Auslegungen von Joh. 1, 1 aus d. J. 1537, das. 7, 1390 ss.). Er lehrt auch ausdrücklich, dass Gott, indem er von seinem Sohne gesagt, den sollt ihr hören, ‚damit keineswegs theologische Untersuchungen von den Glaubensarticuln ausgerottet und abgeschafft haben wolle' (10, 230). Zwar bleibt ihm diefs Dogma ein ‚über alle Mafse hohes' Geheimniss: ‚Ich weiss wol, dass Gott Vater, Sohn und heiliger Geist sind, aber wie sie ein Ding sind, das weiss ich nicht und soll es auch nicht wissen' (11, 1555); denn ‚wie und welcherlei Weise solcher Unterscheid der Personen in

dem göttlichen Wesen von Ewigkeit zugehet, das sollen und müssen wir wol ungegründet lassen' (**12**, 851); ,ich wollte auch wol scharf speculiren, aber wenn ich mich sollte zu tode denken, so kann ich doch nichts mehr treffen, denn das ich da höre' (**10**, 1318). Aber dennoch will er nicht, dass man blofs ,bei den Schalen' stehen bleibe, wie die Scholastik, und ,den Brauch, Nutzen und Trost' bei Seite liegen lasse (**8**, 183). Und eben diesen, auf den es ihm in seiner Theologie überhaupt ankommt, weifs er selbst aus dem innersten Zusammenhange, in welchem ihm dieses Dogma mit dem von der Versöhnung und Rechtfertigung steht, aufs treffendste nachzuweisen. Man vergl. seine Auslegung der letzten Reden des Herrn (bes. zu Joh. 14, 8 ss; 16, 3; 17, 3: W. 8, 84 ss.; 175 ss.; 501 ss.; 686 ss. u. a. m.), und besonders die oben genannte Epistelpredigt zum Trinitatisfest, aus welcher wir die bezüglichen Hauptgedanken hier unten noch mittheilen wollen [1].

1) ,In diesen hohen Sachen, sagt er, da man von Gott, seinem Wesen, oder seinem Willen und Werken — reden will, soll man nicht nach menschlicher Weisheit klügeln und urtheilen, sondern allein nach Gottes Wort; denn dieselben sind viel zu hoch und weit über alle Vernunft, und können nimmermehr durch dieselbe ergriffen und erfunden werden'. Er geht darauf zur Trinitätslehre über, ,die so hoch ist über menschlichen Verstand und Sprache, dass Gott muss zu gute halten, dass wir stammeln und lallen, so gut wir können, so nur der Glaube rein und recht ist'; und dann kommt er auf seinen Hauptsatz, den er im weiteren Verlauf ausführt: „Denn diefs ist der Christen Offenbarung und Erkenntniss von Gott dass sie nicht allein wissen, dass da ein einiger, wahrhaftiger Gott, aufser und über alle Creaturen, und nicht mehr denn derselbige einige Gott sein könne; sondern auch was derselbige einige Gott in seinem inwendigen unergründlichen Wesen ist'. Zu jener Erkenntniss kann die menschliche Vernunft und Weisheit von ihr selbst (wiewol schwächlich) *a posteriore*, aus der Schöpfung der Welt, kommen (Röm. 1, 20); aber *a priore*, von inwendig her, hat keine menschliche Weisheit noch nie ersehen können, was und wie doch Gott sei in ihm selbst oder in seinem eigenen, innerlichen, heimlichen Wesen, kann auch Niemand davon

Die Gnadenoffenbarung Gottes in Christo also, welcher Luther seine Theologie unbedingt unterstellt, nöthigt

etwas wissen oder reden, denn welchen es offenbaret ist durch den heiligen Geist, ... welcher auch forschet und schauet die Tiefe der Gottheit'. . . . ,Solches ist von oben vom Himmel herab offenbaret, darum können auch allein die Christen davon reden, beide, was da sei die wesentliche Gottheit in ihr selbst, dazu auch, wie er von aufsen, in seinen Creaturen, sich erzeige und was er im Sinne habe gegen den Menschen, dass sie selig werden. Denn das hören sie Alles von dem heiligen Geist, der es durchs Wort offenbaret und verkündiget'. Juden, Türken, Heiden (Aristoteles) wissen wol auch, dass Ein Gott sei, der über Himmel und Erden regieret, aber das ist nur ,ein klein Stück von dem Erkenntniss, so man von Gott haben soll; damit ist noch gar nicht genug das hohe, ewige, göttliche Wesen erforschet noch ergründet, denn ich weifs noch damit nicht, was und wie es inwendig desselben göttlichen Wesens zugehet; das wird mir Niemand sagen, denn wo es Gott durch sein Wort selbst offenbaret. Nun haben wir Christen die Schrift, der wir gewiss sind, dass sie Gottes Wort ist. . . Diese stellet uns Gott nicht allein von aufsen vor, sondern führet uns auch in sein inwendiges Wesen (Dreieinigkeit). Solche Offenbarung folget und bricht hervor eben aus dem höchsten Werke Gottes, welches ist eine Anzeigung seines göttlichen Raths und Willens, so er von Ewigkeit beschlossen: dass sein Sohn hat sollen Mensch werden und sterben, das menschliche Geschlecht Gott zu versöhnen. Nun konnte das nicht thun (kein Engel noch Creatur, auch nicht) die Person des Vaters, der da sollte versöhnet werden, sondern musste die andere Person sein, mit welcher dieser Rath beschlossen war, durch welche und um welches willen die Versöhnung geschehen sollte'. Alle anderen Gedanken von Gott sind eitel heidnische Gedanken, wohin auch die päpstische und mönchische Lehre zu rechnen. ,Siehe das will St. Paulus in dieser Epistel den Christen zeigen, dass diese hohen göttlichen Sachen, das ist beide, sein göttlich eigentlich Wesen und auch sein Wille, Regiment und Werk schlecht über aller Menschen Gedanken, Verstand, Weisheit, und kurz der ganzen menschlichen Vernunft unbegreiflich, unergründlich und allerdings verborgen sei und alles vergeblich, ja eitel Finsterniss und Lügen sei, was sie sich unterstehet und fürnimmt hievon zu forschen, zu lehren und örtern. Und so etwas

dieselbe nach seiner Meinung durchaus nicht, in den Heilsthaten und Wirkungen Gottes als solchen so haften zu bleiben, dass sie sich spröde gegen eine bezügliche Erkenntniss des göttlichen Wesens selbst verschlöſse. Wol bindet sie die Theologie an das Heilsgebiet, aber sie fordert von ihr nicht, dass sie unter Verzichtleistung auf eine Ontologie des Heils, sich darauf beschränke, eine bloſse Phänomenologie desselben zu sein. Weit entfernt, es dem erkennenden Glauben zu wehren, dass er ‚das Inwendige des unergründlichen Wesens Gottes selbst' erforschen und in dasselbe einzudringen suche, obgleich ‚er es vollkömmlich nicht zu erreichen' vermag, ermöglicht und verbürgt allein die Offenbarung eine wahre und heilsame Erkenntniss ‚der wesentlichen Gottheit in ihr selbst'. Ja die Christen allein können davon reden und haben diese göttliche Weisheit. Wol stellt die Offenbarung an die Theologie bestimmte Bedingungen und legt ihr Schranken auf, aber diese bestehen nicht in jener eigenmächtigen und trostlosen Scheidung von Gottes Wesen und Offenbarung, sondern sind theils objectiv, in dem Inhalt, dem Maſs und dem Zweck der Offenbarung selbst gegeben, theils beziehen sie sich subjectiv auf das mit dem Object selbst ge-

hievon soll erlernet, erkannt und getroffen werden, das müsse allein durch die Offenbarung, das ist Gottes Wort vom Himmel herab gegeben, geschehen'. . . . Die nun an Christum glauben, die haben auch ‚die reiche, unaussprechliche, göttliche Weisheit und Erkenntniss', und ‚wissen beide, was Gott ist inwendig seines göttlichen Wesens, und was er in seinem Herzen hat'; ja sie ‚können in den tiefen Abgrund sehen, was da sei der Sinn und Meinung, des göttlichen Herzens; wiewohl sie es doch in ihrer Schwachheit nicht vollkömmlich erreichen, noch weiter ergründen, denn so viel sie im Glauben des geoffenbarten Worts fassen, als in einem Spiegel und Bildwerk (1. Cor. 13, 12), aber der blinden, ungläubigen Vernunft fremd und verborgen ist, und gar und ganz nichts davon in ihren Sinn oder Gedanken kommt; ja sie will auch nichts davon hören noch wissen, wenn es ihr gleich offenbaret wird' (12, 830 bis 841).

setzte Princip und die dadurch bedingte Art und Tendenz des theologischen Erkennens. Darum fordert sie von der Theologie erstens, dass dieselbe streng die Grenzen des Heilsgebiets einhalte und nicht neben und hinter demselben oder über dasselbe hinaus den Geheimnissen der göttlichen Majestät nachzuforschen sich vermesse; ferner, dass sie den Gott der Gnade nach seinem Wesen, Willen und Werk und nicht auf andere Weise, nach einem andern Princip und aus andern Quellen, erkennen wolle, als so und da, wie und wo er sich geoffenbart hat, d. h. lediglich durch den Glauben und aus dem Wort; und endlich, dass sie sich dabei von keinem anderen theoretischen oder praktischen Interesse bestimmen lasse, als von dem der Seligkeit, für welches allein sich Gott geoffenbart hat. Denn so hörten wir ja Luther sagen: ‚Diefs ist der Christen Offenbarung und Erkenntniss von Gott', dass sie nicht allein von dem Dasein des überweltlichen Gottes wissen, sondern vielmehr, was derselbige einige Gott ‚in seinem inwendigen unergründlichen Wesen' sei, wie er als Schöpfer sich nach aufsen hin ‚in seinen Creaturen erzeige', und wie er als Erlöser in seinem Herzen gegen die Menschen gesinnet sei, oder ‚was er im Sinne habe, dass sie selig werden'.

Unter diesen Bedingungen und Voraussetzungen erhebt sich Luthers Theologie über ein blofses hypothetisches und empirisches Wissen von der Offenbarung. Zwar protestirt er, wie wir oben gesehen, gegen den scholastischen Apriorismus, der aus der Vernunft die Nothwendigkeit der Heilswahrheit ableiten zu können sich vermifst. Aber ebenso wenig theilt er das andere Extrem der Scholastik, das scotistische, in Occam's Lehre sich gipfelnde, wonach Gott Alles gleichermafsen und willkürlich solle wollen können. Mit dem evangelischen Glauben, der in das Herz Gottes siehet, ist ihm auch eine wahre und heilsame, absolute Freiheit und Nothwendigkeit in sich vereinigende Gottesidee gegeben, von welcher aus seine Theologie an sehr entscheidenden Puncten das geschichtlich Geoffenbarte

auch in seiner innern und wesentlichen Nothwendigkeit zu erfassen bestrebt ist. Die Erkenntniss dieser Nothwendigkeit schöpft er aber nicht aus der Vernunft, sondern aus der Offenbarung selbst. Bei der späteren Darlegung seiner Lehre vom Gesetz und weiter von der Versöhnung werden wir dafür den Nachweis liefern. Uebrigens muss so viel zugestanden werden, dass dieses Streben durchaus nicht das vorherrschende in seiner Theologie ist, wie er denn überhaupt nicht darauf aus ist, ein System aufzustellen. Aber weder verzichtet Luther auf dasselbe grundsätzlich, noch weniger verbietet es ihm sein Gottesbegriff, obgleich er den absoluten Willen Gottes der Creatur gegenüber so energisch geltend macht. Denn weder ist ihm dieser Wille an und in sich ein unbestimmtes *liberum arbitrium*, souveräne Willkür, noch lehrt er ohne Weiteres, wie Lütkens (d. a. O. S. 73) behauptet, dass der absolut freie Wille das bestimmende *prius* des göttlichen Wesens sei. Uns sind die Stellen wol bekannt, und wir werden sie geeigneten Orts ausführlicher zu besprechen haben, in denen Luther lehrt, dass Gott *exlex* sei. Aber einmal will beachtet sein, dass er in diesen Stellen von Gott in seinem schöpferischen Verhältniss zur Creatur und nicht zu sich selbst und seinem Wesen redet, und dann, dass er nichts gemein hat mit der Lehre Occam's von der nur hypothetischen Wahrheit und Unveränderlichkeit auch des göttlichen Sittengesetzes. Lütkens hat alle die andern Stellen bei Seite liegen lassen, in denen Luther es wiederholt ausspricht, theils dass das Gesetz Gottes ‚unwandelbarer Wille‘ sei, den er ‚nicht widerrufen könne‘, theils dass Gott ‚*natura sua* gut‘ sei, dass er nicht anders sein und ‚von ihm nichts kommen könne, das nicht gut wäre‘. Vorläufig verweisen wir nur auf **11**, 2273; **8**, 2288; **4**, 551; **6**, 1971. 2242. 3028. Nicht darum handelt es sich, ob Luther die alte, auch bis jetzt noch nicht befriedigend gelöste und für uns wol unlösbare Frage nach dem Verhältniss der Nothwendigkeit und Freiheit in Gott gelöst habe; er stellt sich gar nicht diese Aufgabe. So viel

aber steht dennoch und trotz des scheinbaren Gegentheils fest, wie wir später erweisen werden, dass er sich dabei nicht ausschliefslich auf die eine Seite stellt, und dass desshalb auch seine Theologie Raum hat für eine Deduction der innern Nothwendigkeit der Heilswahrheiten aus dem Wesen und Willen Gottes, wie dasselbe sich uns in Christo und überhaupt in den Thatsachen des Heils erschlossen hat.

Nicht jedes derartige Verfahren ist ihm also durch sein Princip ausgeschlossen, sondern nur das scholastisch oder mystisch rationalistische, die philosophische oder theosophische Speculation, die nicht in der historischen Erscheinung Christi festgewurzelt ist oder über das Gebiet der Heilsphäre meint hinausgehen zu können. ‚An dem Christo fahe dein Studiren an, da lass es auch bleiben und haften' (8, 697). Dagegen bekämpft er jene *theologia speculativa* constant in jeglicher Gestalt als ‚blofsen Traum und Teufels Blendung', die uns um Gottes Wort und die Seligkeit bringt. Man lese nur, wie er sich in der Auslegung des Jesaias und der Genesis, im Gegensatz zum ‚rechten nützlichen und heilsamen Speculiren', das nicht von Christo und dem Worte weicht, über den Einfluss auch des Platonismus auf die Theologie und überhaupt über ‚die heimliche und geistliche Speculation' mit ihrem ‚metaphysischen Zug' äufsert, die auf ‚die äufserlichen Mittel' verächtlich herabsehend sich ‚mit ihrer Andacht kitzelt' und ihre, wie er nicht leugnet, ‚allersüfsesten und lieblichen' Gedanken für ‚engelische Weisheit und Geistlichkeit' hält, während sie im Grunde doch nur der natürlichen Vernunft folgt und dient. ‚Es nennen dich derohalben, fügt er hinzu, solche unnütze Speculirer entweder einen äufserlichen oder weltlichen Menschen, so nimm du es nicht an, sondern danke Gott für sein Wort und solche seine äufserlichen Zeichen und lass andere ihre grofse und prächtige Speculationen'. Denn ‚das rechte speculirliche Leben (und Erkennen) ist hören das mündliche Wort und dem gläuben, und nichts anders begehren zu wissen, denn Christum den Gekreuzigten'. (1, 1880ss.; 6, 278ss.).

Luther hat hiebei nicht blofs die excessive schwarmgeistische Mystik im Auge, sondern er ist ein Gegner der platonisirenden theosophischen Gnosis überhaupt, die aus der Offenbarung ein Universalwissen schöpfen zu können meint und nach jener göttlichen Metaphysik des Weltdaseins forscht, die in ihr geheimnissvoll beschlossen und angedeutet sein soll. Einen Prüfstein seiner Theologie in dieser Beziehung und ein sehr instructives Zeugnifs von seiner Stellung zur Gnosis liefert seine Auslegung des Johanneischen Prologs in einer Predigt, die sich schon in der Kirchenpostille v. J. 1522 findet (W. **11**, 214 ss.). Nachdem er i. J. 1515 über denselben Text vor den Augustinern in Wittenberg noch durchaus in scholastisch-mystischer Weise gepredigt hatte, wobei wie Löscher[1] richtig bemerkt, doch schon ‚überall die Funken seines grossen Geistes, herrlichen Nachsinnens und seiner Realität mitten unter der Asche herfürblicken', schlägt er jetzt einen ganz andern, einfachen und christlich nüchternen Ton an, indem er sich zu V. 4 gegen die Herbeiziehung der platonischen Ideenlehre erklärt und überhaupt die Begriffe ‚Leben' und ‚Licht' im soteriologischen Sinne gefafst haben will.

‚Diesen Spruch, sagt er (a. a. O. S. 228), ziehen sie gemeiniglich in das hohe Speculiren und schweren Verstand von dem zweierlei Wesen der Creatur, da die platonischen Philosophi von berühmt sind, nemlich dass alle Creaturen haben ihr Wesen einmal in ihrer eigenen Natur und Art, wie sie geschaffen sind; zum andern in der göttlichen Versehung von Ewigkeit, darinnen er alle Dinge zu schaffen bei sich selbst beschlossen hat, und also wie er lebet, so sind alle Dinge in ihm auch lebend; und dasselbige Wesen der Creatur in Gott, sprechen sie, ist edler, denn in ihrer eigenen Art und Natur....... Aber diefs ist zu weit gesucht und ein gezwungener Verstand an diesem Ort. Denn Johannes redet gar einfältig und schlecht, denkt uns nicht in solche

1) Reform. Acta, Leipzig 1720. Tom 1. p. 231 ss. Bei W. **12**, 2143 ss.

spitzige und subtile Betrachtung zu führen. Ich weiss auch nicht, dass die ganze Schrift irgend auf solche Weise von den Creaturen rede.... Dieser Spruch meinet aufs allereinfältigste, Christus sei der Brunn und Ursprung des Lebens, dass Alles, was da lebet von ihm und durch ihn und in ihm lebe, und aufser ihm sei kein Leben (Joh. 14, 6; 11, 25; 1 Joh. 1, 1); und sonderlich redet er von dem Leben, das die Menschen aus ihm haben, das ist das ewige Leben, um welches Lebens willen Johannes das Evangelium zu schreiben angefangen hat. Das beweiset auch der ganze Text' u. s. w. Dann S. 232 ss.: ,Siehe, dieser Verstand ist einfältig und besserlich, eine Lehre, die den Menschen gnadenreich machet. Aber der andere Verstand machet wol subtile Schwätzer, ist auch finster und schwer, lehret aber nichts von der Gnade, machet auch keine gnadenreiche Menschen, darum die Schrift sich sein als eines Fürwitzigen äufsert. Wie man nun Christi Worte ausleget, da er saget: Ich bin das Leben, also soll man diefs auch auslegen, gar nichts von dem Leben der Creaturen in Gott auf philosophisch'.

Ferner S. 235 ss.: ,Gleichwie sie das Leben gezogen haben aus dem Wege der evangelischen Meinung, so haben sie dem Licht auch gethan, und dichten scharf und hoch wie das Wort Gottes nach der Gottheit sei ein Licht, das da natürlich leuchte und allezeit geleuchtet habe in der Vernunft der Menschen. Daher haben sie das Licht der Vernunft bekräftiget und gegründet in diese Schrift. Das sind alles noch menschliche, Platonische und philosophische Gedanken, die uns aus Christo in uns führen; so doch der Evangelist uns will aus uns in Christum führen. Denn er will das göttliche, allmächtige, ewige Wort Gottes nicht handeln, noch von ihm reden, denn als in dem Fleisch und Blut, das auf Erden gegangen ist. Er will uns nicht zerstreuen in die Creaturen, die durch ihn geschaffen sind, dass wir ihm da nachlaufen, suchen und speculiren sollen, wie die Platonici thun; sondern er will uns aus denselben weitläufigen, spazierflüchtigen Gedanken sammeln in Christum

..... Darum muss diefs Licht verstanden werden das wahre Licht der Gnaden in Christo, und nicht das natürliche Licht, welches auch Sünder, Jüden, Heiden und Teufel, die ärgsten Feinde des Lichts, haben'.

Schliefslich heifst es dann S. 243 ss.: Die Platonici haben St. Augustinum zum ersten in diese Meinung über diesen Text mit ihrem unnützen unverständigen Geschwätz gebracht, wiewol es so hübsch gleifset, dass sie die göttischen Philosophi drob geheifsen sind; darnach hat Augustinus uns alle mit ihm drein gezogen. . . Das bessert Niemand, ja führet nur weit von Christo in die Creatur und in die falsche Vernunft. Hinein in Christum müssen wir fahren, und nicht sehen in die Lichter, die aus ihm kommen, sondern in sein Licht. So wollen wir nun alle diese vorige Sprüche des Evangelisten verstehen als gemeine Eigenschaft und Titel Christi, dass er damit als in einer Vorrede und Eingang seines Evangelii wolle in der Gemeine angezeigt haben, was von Christo im ganzen Evangelio zu schreiben sei'. In dieser Auffassung der Stelle bleibt er sich fortan wesentlich gleich. S. **11**, 2738; **7**, 1428 ss.; 1828 ss.

So kehrt Luther immer wieder und von allen Seiten her in den einigen und ihm unbeweglich fest stehenden Schwerpunct seiner Theologie zurück. Dieselbe bleibt ihm, bei aller speculativen Versenkung in die Tiefen der Gottheit und mit ihrer Einsicht in die innere Nothwendigkeit der Heilswahrheiten, durch und durch eine christocentrische und nur vom soteriologischen Interesse beseelte und bewegte. Wie sie nach dem Gesammtumfange ihrer Peripherie von diesem Centrum allein bestimmt ist, so ist sie auch durch dasselbe vollkommen befriedigt, weil des Herzens Gottes kundig und gewiss geworden, ja tief in dasselbe durch den und in dem eingeführt, der ‚das Herz des Vaters gar weifs', weil er es selbst ist. Darum weifs sie auch nichts, will und braucht nichts zu wissen von irgend einem andern Grunde hinter oder über dem, welcher hier gelegt ist. Christus, d. h. nicht das gottmenschliche Urbild der Mystiker, sondern der gottmenschliche Herr und Heiland der

Sünder, in seinem Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen, ist ihm selbst ‚die helle, liebe Sonne, die alle Finsterniss zertreibet und Alles lichte macht‘. Für sie, welche ihm, dem seiner Sünde und Schuld sich tief bewusst Gewordenen und nach der Gnade Hungernden, sich selbst erklärt hat und die ihm alles Andere erklärt, bedarf er nicht wiederum eines anderweitigen Lichts. Und dieser Christus ist auch aller seiner theologischen Gedanken ‚der einige Mittel, Anfang und Ende‘ oder, wie er an einem andern Orte sagt, ‚die erste, mittel und letzte Stufe an der Leiter gen Himmel‘ (8, 72).

Bei diesem ihrem historisch-idealen Charakter hat Luthers Anschauung überall keinen Raum für einen Dualismus von Gottes Wesen und Offenbarung. Der innerste Lebensnerv seines Glaubens, der Trost und die Gewissheit desselben, wäre ihm damit durchschnitten. Es steht und fällt ihm Alles damit, dass die Offenbarung uns auch wahrhaft und wirklich Gottes Herz eröffnet und in dasselbe hineinführt. Doch ist es immer nur das Interesse der Versöhnung und Erlösung, das ihn dabei beseelt. Nicht enthält ihm die Offenbarung, noch sucht er in ihr neue Aufschlüsse über die Idee der Gottheit und Menschheit an sich und ihr Verhältniss zu einander, sondern sie bezieht sich ihm überall auf das Verhältniss, in welchem Gott zur sündigen und verlornen Welt steht. Wohl ist sie ihm eine neue, uns Gottes Wesen aufschliessende Offenbarung, aber eine solche, welche uns den in diesem Wesen gründenden Gnadensinn und -Willen Gottes gegen uns kund thut. Darauf legt er allen Nachdruck, wie auch die Bezeichnung ‚Herz Gottes‘, die er besonders gern braucht, beweist. Denn in diesem Ausdruck fasst sich ihm Beides zusammen: dass Gott hier sein innerstes Selbst und zwar als das erbarmungsvoll und gnadenreich der verlornen Welt zugewendete eröffnet habe.

Dagegen scheint seine Theologie nach einer andern Seite hin einem klaffenden Dualismus verfallen zu sein. Wir meinen seine L e h r e v o n d e m d o p p e l t e n

Verhältniss, in welchem Gott selbst, nach Eintritt der Sünde, zur Welt steht, und demgemäfs die Unterscheidung von Gott und Gott, die er nicht scharf und schroff genug herausheben kann. Diese muthige Entschlossenheit zum rücksichtslosesten Durchführen der Gegensätze, die es auf die Wahrheit hin wagt und es derselben zutraut, dass sie ihn sicher zum Ziele führen werde; diese entschiedene Abneigung gegen alles Verwischen der Unterschiede ist sehr bezeichnend für ihn, verglichen mit dem entgegengesetzten Streben in der neueren Theologie. Sie beweist abermals, wie ernstlich seine Theologie nichts minder und nichts mehr zu sein begehrt, als ein Wissen, dessen Object und Organ der Glaube ist.

Wir sind es der grofsen Bedeutung, die Luther dieser Lehre für seine gesammte Theologie einräumt, schuldig, ihr einen besonderen Abschnitt zuzuweisen, indem wir ihm dabei auf dem Wege, den er uns führt, ruhig und zunächst unbekümmert um den Ausgang folgen wollen.

Zweites Capitel.

Gott in seiner Doppelbeziehung zur Welt.

§. 6.

Die zwiefache Erkenntniss Gottes.

Wir würden uns in offenen Widerspruch mit der dargelegten principiellen Stellung Luthers und seiner theologischen Methode setzen, wollten wir mit einer Untersuchung seiner Lehre von Gott an sich, in seiner reinen, von den Creaturen abgezogenen Transcendenz, den Anfang machen. Eine solche hat er nicht nur nicht, sondern er weist sie auch entschieden von seiner Theologie ab. Das ist ihm ‚nur eine philosophische oder natürliche Erkenntniss,

nemlich, dass Gott ein solch Wesen sei, so von der Creatur abgesondert ist und inwendig bei sich selbst die Creaturen beschaut. Aber was gehet uns das an? Also erkennet der Teufel Gott auch wol. . . . Aber wenn in der Theologie oder in der heiligen Schrift gelehret wird vom Erkenntniss Gottes, so muss man Gott erkennen und ergreifen, nicht wie er inwendig bei sich selbst bleibet, sondern wie er von aufsen zu uns kömmt, nemlich, dass wir es dafür halten, dass er unser Gott sei. . . . Der philosophische Gott gehet uns nichts an, sondern der Gott, welcher uns die heilige Schrift zeiget, der ist unser Gott' (**1**, 2324 ss.). ,Unsre Religion beziehet sich auf Christum, der Fleisch und Blut an sich genommen und gekreuziget worden, und nicht auf Gott, insofern er ein absolutes Wesen ist, in seiner Majestät aufserhalb Christo' (**6**, 373; **5**, 786; **8**, 690. 736; **10**, 1205). Diefs haben wir stets im Auge zu behalten indem wir uns zunächst seine Lehre von der Erkenntniss Gottes vergegenwärtigen wollen [1].

Vor Allem kommt hierbei die ausführliche Exposition in Betracht, welche Luther über diesen Gegenstand in seiner Auslegung von Joh. 1 u. 2 (v. J. 1537, bei Walch **7**, 1386 ss.), zu den Worten: Niemand hat Gott je gesehen u. s. w. (Joh. 1, 18) gegeben hat (vergl. auch die Erklärung von Gal. 4, 8. 9. W. **8**, 2448 ss.). An beiden Orten lässt er sich die Frage aufwerfen, wie denn diese Verneinung (Niemand u. s. w.) sich zu der von der Schrift bezeugten Behauptung reime, dass alle Menschen eine Erkenntniss von Gott haben? S. auch **6**, 1799 zu Hosea 6, 3. Diese Frage, sagt er in richtiger Voraussicht, wird einmal noch Unglück anrichten (**7**, 1621). Er antwortet darauf, indem er eine zwiefache, von Gott gegebene, aber dennoch nach Ursprung und Inhalt, Be-

1) Vergl. Dorner, Lehre v. d. Person Christi, Theil 2, S. 512 ss.; Dieckhoff a. a. O., Lütkens a. a. O. (s. oben S. 70) und Harries, Luthers Lehre bis z. J. 1517, in d. ,Jahrb. f. deutsche Theologie' v. Liebner u. s. w. Bd. 6. Heft 4, S. 714 ss.

schaffenheit und Frucht verschiedene Erkenntniss Gottes unterscheidet, die er bald als die ‚gemeine und sonderliche', oder als ‚die natürliche, irdische, fleischliche und die christliche, himmlische, geistliche,' bald als die ‚alte und die neue Weisheit, als mosische und evangelische, als Erkenntniss Gottes zur linken und zur rechten Seite' bezeichnet.

Wir fragen hier noch nicht, ob und wie Luther diese Unterscheidung objectiv begründet, sondern wie er die beiden Arten von Gotteserkenntniss selbst bestimmt und worin er ihren Unterschied findet? Namentlich ob er seinem soteriologischen Interesse dabei treu bleibt, oder ob er diese Stellung verlässt und über sie hinausgehend in der christlichen Gotteserkenntniss neue Aufschlüsse über die Idee der Menschheit an sich und ihr Verhältniss zur Gottheit überhaupt findet? Kurz, ob sein Interesse auch hier das gleiche christologische ist, oder in ein theanthropologisches übergeht? Wir sind nicht im Stande, auch nur die geringste Spur von dem letzteren bei ihm zu entdecken. Doch wir wollen dem Thatbestande nicht vorgreifen.

‚Es ist zweierlei Erkenntniss Gottes, hebt er in der erstgenannten Auslegung an: Eines heifst des Gesetzes Erkenntniss; das andere, des Evangelii. Denn Gott hat die zwo Lehren, als das Gesetz und Evangelium, gegeben, dass man ihn daraus erkennete. Das Erkenntniss aus dem Gesetz ist der Vernunft bekannt, und die Vernunft hat Gott fast ergriffen und gerochen. Denn sie aus dem Gesetz gesehen, was recht und unrecht sei, und ist das Gesetz in unser Herz geschrieben.... Wiewol es klärer durch Mosen gegeben ist; noch ist das gleichwol wahr, dass von Natur alle vernünftige Menschen so weit kommen, dass sie wissen, es sei unrecht, Vater und Mutter oder der Obrigkeit ungehorsam sein (u. s. w., die Verbote der zweiten Tafel), denn ihr eigen Gewissen sprichts......... So weit kömmet die Vernunft in Gottes Erkenntniss, dass sie hat *cognitionem legalem*, dass sie weifs Gottes Gebot und was recht oder unrecht ist. Und die Philosophi haben diefs Erkenntniss auch gehabt.

Aber es ist nicht das rechte Erkenntniss Gottes, so durchs Gesetz geschiehet, es sei Mosis oder das in unsrer Natur ist gepflanzet. Denn die Leute folgen ihm doch nicht, sonderlich wenn sie in der Welt sehen und gewahr werden, dass je ärger Schalk, je besser Glück sei, so denken sie darnach es sei kein Gott, der Sünden strafe, und folgen demnach dem Haufen, so in Sünden lebet; oder, welche die frömmsten haben sein wollen, gedenken, wenn ich das thue, so werde ich selig...... So weit sind die Heiden und Philosophi kommen, dass sie Gott durchs Gesetze erkennet haben; was aber diese Erkenntniss ausrichtet, das habt ihr gehöret'.

,Das andre Erkenntniss Gottes geschiehet aus dem Evangelio. Als, wie alle Welt von Natur ein Greuel ist vor Gott und ewiglich verdammt unter Gottes Zorn und des Teufels Gewalt, daraus sie nicht hat können errettet werden, denn also, dass Gottes Sohn, der dem Vater in seinen Armen liegt, Mensch ist worden, gestorben und wiederum von den Todten auferstanden, Sünde, Tod und Teufel getilget hat. Das ist das rechte und gründliche Erkenntniss, Weise und Gedanken von Gott, welches genennet wird das Erkenntniss der Gnaden und Wahrheit, die evangelische Erkenntniss Gottes. Aber sie wächst in unsrem Garten nicht, die Vernunft weifs nicht einen Tropfen davon' (7, 1621 ss. 1631).

Somit ist die natürliche Erkenntniss, die aus der Vernunft, dem Gewissen, dem Gesetz geschöpfte, zwar an sich eine objectiv berechtigte und nicht unwahre, aber sie ist doch nicht die rechte, weil sie dem Sünder nicht zur Seligkeit dient, sondern ihn, von ihm gemissbraucht, nur sicher in seinen Sünden, leichtfertig oder selbstgerecht macht. Die andere wiederum, aus dem Evangelium stammende, bringt uns nicht blos einen höheren Gottesbegriff, sondern offenbart ein ganz Neues, von dem die Vernunft nichts weifs, nämlich Gottes Gnade gegen die Sünder; und ebenso enthüllt sie nicht einen höheren Menschheitsbegriff, sondern deckt das Elend der Sünde auf,

aber bezeugt, dass es für uns durch die Gnade in Christo eine Errettung aus dem Verderben giebt. Weil sie aber wirklich den Weg zur Seligkeit weist, und weil sie den Schaden gründlich heilt, indem sie uns kund thut, wie Gott im Grunde seines Wesens gegen uns gesinnet ist, darum nennt er sie die rechte und gründliche Erkenntniss Gottes. Es ist also der grosse Gegensatz von Sünde und Gnade, in Beziehung auf welchen Luther die beiden Arten der Gotteserkenntniss vergleicht und unterscheidet. Die eine ist ihm, obgleich an sich keine falsche, so doch keine wahre mehr und auch nicht die rechte: keine wahre, ‚denn durch die Sünde sind wir so greulich verderbt, dass wir von unsrer ersten und natürlichen Erkenntniss und von des Gesetzes Gerechtigkeit abgefallen sind‘ (das. 1629) und ‚des Schöpfers Werk nur noch von weitem spüren und inne werden‘ (10, 226); sie ist aber auch die rechte nicht, weil keine heilsame und seligmachende Erkenntniss. Dagegen ist die andere eine wahre, denn sie stammt von ‚dem Sohne Gottes her, den Gott inwendig hat und der da weifs, was wahr ist‘ (7, 1630); und sie ist allein die rechte, weil sie uns lehrt, dass zwar alle Menschen Sünder sind, dass aber Gott nicht blofs unser Schöpfer, sondern auch unser Erlöser in Christo ist. ‚Auf Christum trauen, das heifset die rechte Erkenntniss Gottes‘ (das. 1631). Das beweist vollends die weitere Ausführung mit ihrer neuen Bezeichnung derselben Sache.

‚Zur linken Hand kann die Vernunft Gott kennen nach dem Gesetz der Natur und nach Mose.... Aber dass sie sonst sollte erkennen den Abgrund göttlicher Weisheit und Willens und die Tiefe seiner Gnade und Barmherzigkeit, wie es im ewigen Leben zugehen werde, da weifs Vernunft nicht einen Tropfen von und ist ihr gar verborgen. Hievon sagt Johannes recht: Es hat Niemand Gott gesehen u. s. w. Und das ist die rechte Weise Gott zu erkennen, dass man sich zur rechten Hand halte und wisse, was Gott gedenkt und im Willen ist; da weifs sonst kein Mensch von. Es stehet aber so mit dem

menschlichen Geschlechte, dass wir müssen Gnade haben, durch den Sohn. Aber die Vernunft bleibet bei der ersten Erkenntniss Gottes, so aus dem Gesetz herkömmt und redet gar dunkel davon. Alle Türken, Jüden, Papisten, Tartarn und Heiden sagen auch, dass ein Gott sei, Schöpfer Himmels und der Erden, der da will diefs und das gethan und gelassen haben, so sollen wir leben. Ueber das, so redet der Pabst auch noch von Christo, aber strack und blos *historice.* Aber das Stücke und Erkenntniss, dass alle Menschen in Sünden geboren und verdammet sind und dass Niemand zu Gnaden kommen möge, denn allein durch den Sohn Gottes, Christum, und allein durch Jesum Christum selig werden, der die Gnade und Wahrheit sei, das heifst unsern Herrn Gott nicht auf Mosisch oder nach dem Gesetze erkennet, sondern nach dem Herrn Christo und auf Evangelisch'. Im Folgenden wird dann ausgeführt, dass es sich gar nicht um die Gotteserkenntniss an sich oder darum handle, dass Gott sei, sondern das sei vielmehr die Frage, ,wie man Gott erkennen möchte nach der Wahrheit und Gnade, und nicht nach dem Gesetze'. Und eben dieses: ,Gott erkennen in seiner Gnade', ist uns vom Himmel offenbaret und aufserdem verborgen. Die erste Weise ist, ,natürlich und gemein, auch durch das Gesetz Mosis verneuert'; aber diese Weise, ,als Gott aus Gnaden erkennen, das ist die Kunst und Weisheit, so allein der Sohn uns offenbaret hat, und alle Heiligen haben von Anfang der Welt das müssen wissen, oder sind sonst verloren gewesen. Denn da Adam und Eva fielen, alsbald ward die Erkenntniss der Gnade ihnen offenbaret und Christus verheifsen. Das heifst geistlich und christlich Gott erkannt; jene Erkenntniss ist fleischlich und irdisch' (das. 1625. 1630 ss.).

So viel liegt klar vor, dass Luther nach beiden Seiten hin die Erkenntniss praktisch fasst; dass es sich ihm bei keiner der beiden weder um Gott an sich, noch auch um das allgemeine Verhältniss göttlichen Wesens zur menschlichen Natur handelt, sondern um das concrete Willens-

verhältniss, wie es in Folge der Sünde theils ein Verhältniss des Gesetzes, theils des Evangeliums geworden und sich als solches in der einen und in der andern Erkenntniss reflectirt. Auch von der natürlichen Erkenntniss Gottes sagt er nicht nur, dass sie wisse: es ist ein Gott; sondern fügt Beides hinzu, einmal, dass sie nur Gott den Schöpfer kennt, soweit sie ihn kennt, der da sagt, ‚was recht und unrecht sei, was wir thun und lassen sollen', der aber ‚ihnen den Rücken zukehret' (das. 1631); und ferner, dass sie ins Verderben führt, weil in ‚die Gesetzes-Gerechtigkeit und Lüge', die mit ihren ‚erdichteten Werken Gott versöhnen will' (das. 1629). Gleicherweise sagt er von der evangelischen Erkenntniss, dass sie in Christo ‚das Angesicht Gottes, den Abgrund seiner Natur und göttlichen Willen', d. i. seinen herzlichen Gnadenwillen erkennt, der uns selig macht (ebendas.), und dass eben diefs ‚das Neue' der Offenbarung sei, so vom Himmel kommen ist (das. 1629). Es ist ferner beachtenswerth und gibt vollen Aufschlufs über Luthers wahre Meinung, dass er beide Arten der Erkenntniss auch unter den Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums befasst. Denn daraus geht deutlich hervor, wie unzureichend und ungeeignet die Verwendung der Kategorie ‚des Physischen und des Ethischen' für jene Unterscheidung Luthers ist. Ethisch bestimmt sind ihm beide Arten der Gotteserkenntniss, auch die natürliche; denn diese weifs von dem Willen der Gerechtigkeit Gottes, der in seinem Gesetz uns sagt, was recht und unrecht sei u. s. w.; jene von dem Willen der Gnade, die uns selig macht. So erkennt, sagt er, die Vernunft auch Gott, aber nur nach dem Gesetz, dagegen weifs sie nichts von Gott nach dem Evangelio (das. 1629). ‚Derohalben,' so schliefst er diesen Abschnitt, ‚locket uns St. Johannes hieher, dass wir die Barmherzigkeit Gottes und Christum nicht aus den Augen lassen. Denn es stehet allein Alles auf ihm. Das Leben ist allein in der Gnade und Wahrheit des lieben Sohnes Gottes, unsers Herrn Jesu Christi, und wer bei ihm bleibet, der erkennet allein Gott.... Also

ganz und gar stehet Alles auf den Sohn, dass auch Niemand von Gott etwas wisse, es offenbare ihm Solches denn der Sohn, welcher des Vaters Herz gar weiſs; auf dass die ganze Welt unter den Herrn Christum gezogen werde und ihm unterthänig sei; denn ohne ihn kann Niemand selig werden' (das. 1632 ss.).

Diese Anschauung Luthers von der neuen und heilsamen Gotteserkenntniss in Christo geht durch alle seine Schriften hindurch. Aus der Menge der übrigen Stellen greifen wir noch folgende heraus. ‚Es ist zweierlei Erkenntniss Gottes, schreibt er zu Gal. 4, 8, das erste ein gemeines, das andere ein sonderliches. Das gemeine Erkenntniss haben alle Menschen von Natur, dass sie wissen, dass ein Gott sei, der den Himmel und Erde geschaffen habe, der da gerecht sei, der die Gottlosen strafe u. s. w. Wie aber unser Herr Gott gegen uns Menschen gesinnet sei, was er uns geben und thun wolle, dass wir von Sünde und Tod erlöset und selig werden mögen (welches eigentlich das rechte Erkenntniss Gottes ist), da wissen die Menschen nichts von. Gleichwie es wol kommen kann, dass ich Einen von Angesicht kenne, dess ich doch sonderliche rechte Kundschaft nicht habe, weil ich sein Gemüth noch nie erforschet habe und nicht weiss, was er im Schilde führet und wie er gesinnet sei.... Was hilft dichs aber, dass du lange wissest, dass ein Gott sei, und ist dir doch verborgen, was sein Wille gegen dir sei? (S. auch 12, 838). Da träumet Einer dieſs, der Andere das (Juden, Türken, Mönche). Denn eben daher ist alle Abgötterei in der Welt entstanden;.... weil solche Erkenntniss natürlich eingepflanzet, haben sie von Gott auſser und ohne sein Wort eitle und gottlose Gedanken gefasset und für die gewisse göttliche Wahrheit gehalten und also einen andern Gott gedichtet, denn er von Natur und an ihm selbst ist.... Denn auſser Christo ist es anders nichts, denn Abgötterei und eitel falsch erdichtet Ding von Gott, es heiſset gleich des Türken Alkoran, des Pabstes Gebot oder auch Mosis Gesetz, wenn man dadurch vor Gott gedenket gerecht und selig

zu werden' (8, 2449 ss.). Ebenso zu Joh. 17, 26: ,Wie genug gesagt ist, dass den Vater kennen heifst nicht, dass man allein wisse, wie er Himmel und Erde geschaffen hat, den Frommen helfen und die Bösen strafen will; sondern dass er den Sohn in die Welt gesandt und uns gegeben, Sünde und Tod wegzunehmen, des Vaters Huld und Gnade zu erwerben und zu geben. Das ist der rechte Name Gottes, der uns zeigt, was er im Sinn hat, und aufschleufst sein väterlich Herz, Willen, Gedanken und Wohlgefallen. Wer ihn nicht also kennet, der kennet ihn nicht recht, weifs auch nicht, wie er ihm dienen oder ehren soll. Denn Heiden, Jüden und Türken gläuben auch, dass ein Gott sei, der Himmel und Erden geschaffen hat, wollen auch allein dem rechten Gott dienen; aber das gläuben und wissen sie nicht, dass das der einige Gottes Gedanken, Willen und Gefallen sei, dass man den Christum erkenne, als von ihm gesandt und dargegeben zu unsrer Erlösung'. Das ist ihm auch ,das einige Hauptstück und Summa des ganzen Christenthums', das er gegen Pabstthum und andere Rotten verficht (8, 800 ss.). Endlich zu Hosea 6, 3: ,Obwol die Natur etwa ein Erkenntniss Gottes hat, welche sie genommen aus der Schöpfung der Welt (Röm. 1, 20), so ist doch dieselbige sehr geringe und läfst ihr die leichtlich nehmen. Wer aber Christum erkennet, dass er Gottes Sohn sei, von Gott dem Vater geschickt, dass er die Sünder selig mache, derselbe erkennet Gott erst recht, dass er barmherzig sei . . . die Welt liebet und nicht hasset, dass er die Sünder wolle selig machen und nicht verderben lassen' (6, 1799; ebenso 1814 ss. 12, 1571 ss. 1582 ss.).

Diese Gotteserkenntniss zur Seligkeit ist es, die Luther so oft als ,die rechte Kunst und neue Weisheit' bezeichnet, welche allein die Christen haben (7, 1625; 8, 97. 691. 1613; 10, 1317). Wer das nicht kann, noch lehret und treibet, sagt er, der soll sich nur keiner Christenkunst rühmen, auch wenn er sonst Alles wüsste, was unter der Sonne ist. Umgekehrt ist ihm aber auch diese die allei-

Staatl. Bibliothek Passau

nige Weisheit, welche die Christen haben und die da Christen macht, so dass man Alles, was sonst aufser oder neben dieser gelehrt werden kann, nicht für eine christliche Kunst halten soll (8, 692). Und eben dieselbe ist auch gemeint, sowol wenn er schon in der Ausl. d. Bufspsalm. (v. J. 1517) ‚die äufserliche und die innerliche Weisheit' unterscheidet (4, 2318 ss.), oder wenn er in der ‚andern Auslegung' von Joh. 1 (v. J. 1542) predigt: ‚Darum (weil er nach seinem Wort, in Christo, erkannt sein will) läfst sich Gott an dieser Ehre nicht genügen, ist auch nicht zufrieden damit, dass er sei Gott, Schöpfer aller Creaturen, wie ihn Jüden, Heiden, Türken und Papisten loben und rühmen; das ist die alte Weisheit. Aber durch das Evangelium lässet er in aller Welt ausrufen und sagen Meinen Sohn, der auch Marien Sohn ist und in der Krippen liegt, den nehmet auf, gläubet an ihn, erkennet und bekennet ihn für euren Herrn und Heiland, ehret und betet ihn an, wie mich: wer ihn nicht ehret, der ehret auch wahrhaftig mich nicht. Das ist nun die neue Weisheit und Glauben aller Christen, dadurch sie selig werden' (7, 1838).

Wir lassen es bei diesen Auszügen bewenden, um die Geduld der Leser nicht zu ermüden. Der Sinn derselben, sie einzeln oder zusammen genommen, ist jedem Unbefangenen klar. Dennoch hat Dorner (a. a. O. S. 517 ss.) hinter dieser ‚neuen Weisheit' bei Luther Gedanken gesucht und gefunden, von denen dieser weder in den obigen Stellen noch sonst irgendwo etwas sagt und weifs. Das Neue dieser christlichen Weisheit soll nämlich nicht allein in der Gnadenoffenbarung bestehen, von welcher Schöpfung, Vernunft, Gesetz nichts wissen und wissen können, sondern sie soll überhaupt einen neuen und vermeintlich höheren Begriff Gottes und des Menschen in sich schliefsen, d. h. jene Anschauung von dem Verhältniss zwischen Beiden, wornach Gottheit und Menschheit, als Momente einer Einheit, sich gegenseitig suchen und anziehen, so dass jede erst damit ihren Begriff, ihre Wahrheit erreicht, dass sie auch

die andere werde und sei. Denn auch Luther soll lehren, dass die Gottheit ebenso ‚nach der Menschheit als ihrem Object und Gut, oder Zweck und Ziel verlange, wie die Menschheit nach Gott' (a. a. O. S. 536. 539. 542. 548). Kurz jene neue Weisheit soll wesentlich in einer Reformation der alten Begriffe von Gott und von der Menschheit in diesem Sinne bestehen (das. S. 618). Zum Erweis dieser seiner Behauptung beruft sich Dorner nicht auf die von uns angeführten Stellen, die letzte ausgenommen, obgleich Luther in ihnen, wie wir gesehen, directe und deutliche Auskunft darüber ertheilt, was er unter der neuen Weisheit verstehe. Dorner beschränkt sich auf einige kühne Schlüsse aus Luthers Lehre vom Glauben, zieht dann eine der ältesten Predigten Luthers, herbei (die v. J. 1515 ‚von Christo als dem Wort')[1],

1) Sofern sichs hierbei um das Christologische und namentlich um Dorners Lieblingshypothese von der anthropologischen Nothwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes handelt, werden wir später geeigneten Orts uns darüber mit ihm auseinanderzusetzen haben. Hier nur Folgendes über jene beiden Beweisführungen Dorner's. Die Schlüsse, die derselbe aus Luthers allerdings ‚christologisch gesättigten' Lehre vom Glauben zieht, entbehren aller Beweiskraft, wenn man erwägt: erstens, dass Luther wol Christum in den Seinen eine Gestalt gewinnen lässt, so dass sie ‚gottförmig, gotthaft und gottmächtig' werden (z. B. **7**, 1308), aber niemals von einer ‚Fortsetzung' der Menschwerdung Gottes in den Gläubigen redet (D. 529. 536. 569); ferner, dass er Christum specifisch von allen Kindern Gottes ‚gesondert' haben will (**11**, 280), und eben die Person Christi meint, wenn er in der von Dorner citirten Abhandlung v. J. 1543 sagt, dass man sich bei ihr aller Analogien und Schlussfolgen zu enthalten habe und dass alle Wörter in Christo, d. h. ‚wenn es von Christo gesagt wird', eine neue Bedeutung empfangen, ‚obgleich ihnen ihre alte Bedeutung dabei verbleibet' (These 17. 20. 23); denn wol lehrt er, dass wir werden, was Christus ist und ihm ähnlich, aber nicht so, wie es Christus ist, welcher ‚der einige Sohn Gottes ist, dessgleichen Sohn Keiner ist im Himmel und auf Erden' (**10**, 1317), denn wir sind nur aus Gnaden, was er von Natur ist' (7, 1567); endlich, dass der an

und macht zuletzt von da einen Sprung in die Jahre 1542 u. 1543, um auf einige Sätze über die ,neue Weis-

sich schon mehr als kühne Schluss: weil wir in der Gemeinschaft mit Christo nicht unpersönlich werden, darum sei auch die Menschheit Christi nicht unpersönlich (S. 530), schon desshalb ein Fehlschluss ist, weil Luther ausdrücklich den Satz: *tu suscepturus hominem,* nur gelten lässt, wenn *homo* soviel als *humanitas seu natura humana* bedeuten soll (**10**, 1373. These 11, 12). Das sind die noch nicht ,verrosteten Schlösser und Riegel', unter welche schon Luther seine *unio mystica* gelegt hat, um sie vor dem Eindringen jenes ,höheren' und ,neuen' Begriffs von Gott und dem Menschen zu schützen, der trotz aller Cautelen dem Pantheismus unaufhaltsam verfallen ist.

Nicht besser verhält es sich mit dem Beweis aus jener noch stark scholastisch-mystisch tingirten Predigt ,vom Worte'. Denn die Bewegung in der Gottheit, von der Luther dort redet, ist insonderheit ,die ewige', innerhalb der trinitarischen Gottheit (**12**, 2162 ss.); und sofern sie auch eine Bewegung Gottes aus sich heraus ist, bezieht sie sich auf alle Creatur, auch die leblose (das. 2161); am wenigsten aber ist sie eine solche, die nach der Menschheit als einem Gut oder Ziel verlangt, denn Luther sagt ausdrücklich, was Dorner nicht anführt, dass das ,äuſserliche (menschliche) Wort', mit welchem er die Menschwerdung des ewigen Worts in Analogie bringt, ,um eines andern willen sei'; nur das innere Wort (in uns) ist ,um unser selbst willen' (das. 2156). Ueberdieſs ist ihm ja ,das Wort Gottes über alle Worte, ohn gleichen in allen Creaturen' (**11**, 221). Mithin lässt es schon jene Predigt selbst nicht in der Schwebe, ob Luther, wie Dorner die Frage stellt, ,Christi Menschheit nur als Mittelzweck für uns oder als bleibenden Zweck und als Gut in sich denke' (S. 536). Letzteres kann er um so weniger meinen, als er in der von Dorner, jedoch nur unvollständig, citirten Stelle (**12**, 2163 ss.) von der Menschwerdung des Wortes als Fleischwerdung redet und wörtlich sagt: ,er ist ein Mensch oder dem Menschen gleich worden, das ist, dem Sünder und Lügner gleich, aber nicht ein Sünder und Lügner'; und dann fortfährt, dass man kraft dieser Vereinigung des Worts mit unserm Fleisch von ihm ,nicht allein sagt, dass er Fleisch habe, sondern auch, dass er Fleisch sei'; wie er ja auch sonst durchweg lehrt, dass Christus ,der gröſste Sünder' sei. Oder soll dieſs auch zu dem neuen, höheren Gottesbegriff gehören?

heit‘ und besonders über die ‚neue Sprache‘ hinzuweisen, auf welche er sich dann wiederholt beruft. Zugleich beklagt er dabei, dass der spätere Luther sich doch wieder an die hergebrachten christologischen Formeln angeschlossen, dass seine Christologie an ‚Verwirrungen, Widersprüchen, Unklarheiten‘ leide, und dass es ihr doch an jener ‚Unterlage einer festen aus dem reformatorischen Princip wiedergebornen Lehre von Gott und dem Menschen‘ fehle (S. 565 ss.). Natürlich kann es an Verwirrung nicht fehlen, wenn man Luther lehren läſst, was er nicht lehrt. Ja die letztgenannten Zeugnisse, die Dorner für den ‚neuen Sprachgebrauch‘ anführt, sind aus Schriften und Disputationen des Reformators genommen, in denen dieser zugleich und wie in einem Athem den ‚scholastischen Lehrtropus von der Zweinaturenlehre‘ sich nicht nur aneignet, sondern eben dafür anführt, dass bei Christo ‚das Wort ‚Mensch oder Creatur‘ zu einem andern und neuen Wort worden‘ (8, 2131; **10**, 1372 These 2. 3. 4 und 20 ss.). Soll dieſs nicht baarer Widerspruch sein, so wird es sich wol anders mit der neuen Weisheit Luthers verhalten, als Dorner uns glauben machen will.

Seine Auffassung ist schon von vorne herein schwer vereinbar mit dem theologischen Princip Luthers, demgemäſs derselbe die neue ‚Weisheit, d. h. das Evangelium von der Menschwerdung des Sohnes Gottes‘ überhaupt nicht ‚von oben‘ her, von dem allgemeinen Verhältniss Gottes zur Menschheit betrachtet, am wenigsten aber erst ‚von diesen neuen Begriffen aus die Einigung der Gottheit und Menschheit für möglich‘ erklärt (Dorner S. 542). Er geht immer ‚von unten‘ aus, von der Thatsache der Sünde und der Gnade in Christo. Wol liegt ihm in der Erscheinung Christi eine neue Gottesoffenbarung beschlossen, aber das Neue derselben ist ihm nicht ein anderer Begriff Gottes im metaphysischen Sinne, sondern ‚Gottes Herz, Sinn und Gedanke‘ in Beziehung auf die verlorne Welt, die groſse Gnade Gottes, die den Sohn sendet und Fleisch werden lässt, nicht weil sie nach der Menschheit als einem

Gut und Ziel Verlangen trägt, sondern weil sie dieselbe aus dem Verderben der Sünde retten will (**7**, 1844 ss. 1414; **11**, 1374 und sonst unzähligemal). Diese freie erlösende Liebe bewirkt es, dass es in der Person Christi zu ‚einer Vereinigung und Einigkeit der beiden Naturen, d. h. solcher Dinge kommt, die einander sehr ungleich, ja zum Höchsten wider einander sind, und sonst in einer Person nicht können zusammengefüget werden' (**2**, 580. 582). Das also ist ihm das Neue, der Vernunft Unbekannte und Unbegreifliche, nicht dass diese nicht ahnt, wie sehr sich Gottheit und Menschheit gegenseitig anziehen und fordern, sondern, dass derselbe Gott, der die Welt erschaffen, trotz des Abfalls der Welt und trotz des bleibenden Wesensunterschieds zwischen ihm und seiner Creatur (**7**, 1396; **10**, 1374. 21), es nach seinem freien Erbarmen sich möglich gemacht hat, selbst Mensch zu werden, um uns zu erlösen, weil wir anders nicht erlöst werden konnten. Das ist ihm die neue Weisheit, dass *Christus ideo descendit de coelo, ubi habitat in justis, ut etiam habitaret in peccatoribus* (v. J. 1516, de Wette I, 17); dass Gottes Gnade das Niedrige sucht, nicht ‚um so mehr wenn', wie Dorner (S. 537) einschiebt, sondern weil es in Sünden verloren ist. Und durch seine Menschwerdung enthüllt uns Christus nicht solchen anderen Begriff des Verhältnisses von Gott und Menschheit, welcher den alten, sofern er in der Schöpfung niedergelegt ist, ‚umstöfst' (Dorner S. 542), und den dort gesetzten Wesensunterschied mindestens verwischt; sondern er offenbart uns unsre Sünde und Gottes Gnade, ‚bringt uns wieder, was wir nach der Schöpfung verloren haben, und führt uns wieder zurück in die Erkenntniss des Schöpfers' (**7**, 1540; **10**, 226). Wer an Christum nicht glaubt, von dem sagt Luther nicht etwa, dass er blos einen niederen Gottesbegriff habe, oder Gott allein als Schöpfer erkenne, sondern der hat auch diesen nicht, ‚der gläubet auch nicht an den Gott, der Himmel und Erde erschaffen hat' (**12**, 349).

Nicht jener ‚höhere' Gottesbegriff, sondern die freie

Gottesliebe in Christo ist der Vernunft unbegreiflich; und diefs wiederum nicht wegen eines etwaigen Mangels der ursprünglichen Schöpfungsoffenbarung, sondern durch Schuld der Sünde, welche die Vernunft verblendet hat (**7**, 1629; **10**, 226) und diese Gotteserkenntniss zur Abgötterei missbraucht (s. oben S. 98 u. **18**, 74). Die ‚alte' Weisheit ist nicht, wie Dorner voraussetzt, die in der Schöpfung gegebene an sich, sondern die auf derselben ruhende, aber sie entstellende und missbrauchende Weisheit des alten Menschen, oder die natürliche Vernunft, die Luther ‚Gottes ärgste Feindin' nennt (**8**, 2042 ss. 2049). Darum redet der Glaube allerdings ‚mit neuen Zungen', und ‚alle Wörter empfangen in Christo', der für Luther zwar nicht der Einzelne wol aber der Einzige ist, ‚eine neue Bedeutung', doch so, dass ‚ihre alte Bedeutung dabei verbleibet', weil es sich hierbei nicht um einen neuen Vernunftbegriff, sondern um eine neue, ‚durch den Glauben verneuerte und von ihm regierte' Vernunft handelt, die dem Worte Gottes unterthan ist (**8**, 2133; **10**, 1374, 20 ss.; 1398, 6 ss.; 1400, 20. 26 ss.; 1402, 39). So schreibt Luther auch in der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft: ‚Obschon die Philosophie das nicht versteht (dass dieser Mensch Gott und dieser Gott Mensch ist), so verstehet es doch der Glaube; und hat Gottes Wort ein grösser Ansehen, als unsers Verstandes Begreiflichkeit' (**19**, 33). Nichts Anderes will er auch in den Thesen sagen. Jener ‚höhere' Begriff dagegen führt gerade die alte Vernunft im neuen Gewande zur Hinterthür wieder in die Theologie hinein, die Luther zur Vorderthür hinausweist. Denn erst von ihm aus soll ja ‚die Einigung der Gottheit und Menschheit möglich' sein, wie Dorner (S. 542) behauptet und Luther mit Unrecht lehren lässt[1]. Dieser aber würde sicherlich

1) Mit Unrecht sage ich; denn in der von Dorner citirten These (W. **10**, 1374, 24) ist gar nicht davon die Rede, ob und wie jene Einigung an sich möglich sei; sondern das ist die Frage, ob und in wie fern von Christo, unter Voraussetzung ‚der Vereinigung

solchen Gedanken mit zu den ‚spazierflüchtigen‘ Speculationen gerechnet haben, mit denen die Vernunft ‚ein Loch durch den Himmel bohren will‘ (8, 98). Ich verweise namentlich auf die oben (S. 87 ss.) mitgetheilten Auszüge aus der Weihnachtspredigt Luthers (v. J. 1522) über Joh. 1, 1 ss. (W. **11**, 221. 228 ss. 235 ss.). Seine Tendenz ist auch durchaus eine andere, als die von Dorner ihm untergelegte. Er hat ganz und gar nicht das Interesse, eine speculative Unterlage für die Thatsache der Menschwerdung durch den Nachweis ihrer objectiven Möglichkeit oder gar ihrer anthropologischen Nothwendigkeit zu gewinnen. Vielmehr will er umgekehrt durch seine Unterscheidung der alten und der neuen Weisheit die beiden Gebiete, das theologische und das philosophische, rein von einander abgränzen, oder wie er es selbst an den bezeichneten Stellen ausdrückt, Anleitung geben, richtig und leicht solchen Widersachern zu antworten, ‚welche die Philosophie und Theologie untereinander mengen‘ (8, 2133) und nicht jede je ‚in ihrem Kreise lassen‘ (**10**, 1402). Ueberhaupt aber hat Dorner zu seinem Ergebniss nur kommen können, weil er das, was Luther von der Person Christi sagt, willkürlich auf das allgemeine Verhältniss Gottes zur Menschheit anwendet.

Nicht besser steht es endlich mit Dorners Berufung

der beiden Natur in seiner Person‘ und ‚der Mittheilung der Eigenschaften einer jeglichen Natur‘ (These 2), gesagt werden könne, dass er eine Creatur sei? Und er antwortet: Christus, insofern er ein Mensch ist, ist eine Creatur (These 55); aber dieses Prädikat, obwol es die alte und bekannte Sache auch bei Christo bezeichne, sei bei ihm auf eine neue und einzige Art bestimmt und erhalte eine neue Bedeutung — jedoch lediglich desshalb, weil in dieser Person die Creatur mit der Gottheit auf eine ganz unaussprechliche Art genau verbunden sei (These 22. 23. 24). Wie sehr übrigens Dorner Luthers Gedanken von der neuen Sprache mifsverstanden hat, beweisen am schlagendsten die von Luther herbeigezogenen Beispiele dafür, dass Eines und Dasselbe nicht in allen Wissenschaften gleich wahr sei (**10**, 1401, 28 ss.).

(S. 537) auf jene ‚andere Auslegung' von Joh. 1 (W. 7, 1828 ss.; s. oben S. 10). Denn nicht lehrt hier Luther, dass Gott seine Schöpferehre an sich, oder wie Dorner sich ausdrückt, seine ‚physischen Vorzüge', aus der Fülle seiner Liebe heraus gering achte, sondern daran, sagt er, hat Gott nicht genug, dass er Schöpfer ‚geheifsen wird', wie ihn Jüden, Heiden, Türken und Papisten loben und rühmen (das. 1833 ss. 1838), und dabei Christum verachten. Denn diese ehren, trotz ihres Vorgebens, nicht Gott selbst, sondern ihre Vorstellung von ihm, weil sie selbstgerecht Christum verwerfen; sie lästern damit Gott und dienen dem Teufel. Mit ‚dieser' Ehre ist Gott nicht zufrieden. Der Gegensatz ist also nicht ein objectiver, sondern ein subjectiver: wahres und falsches Ehren, Glaube und Unglaube. Nachdem die Sünde in die Welt gekommen — das ist die durchgehende Voraussetzung — ist Gott als Schöpfer gar nicht zu ehren, er werde denn als ‚Heiland' geehrt, d. h. so wie er sich uns in seinem Wort geoffenbart hat, und nicht ‚nach menschlicher Willkür' (**9**, 1046). Denn Gott will weder geehrt sein als derjenige, als welchen die Vernunft ihn sich vorstellt, noch so, wie und womit sie ihn zu ehren vermeint. Das ist Luthers Gedanke hier und sonst noch oft an unzähligen Stellen. So z. B. **12**, 1572 ss.; **1**, 1573; **10**, 2295 und **11**, 274 ss.: ‚Die Vernunft muss Abgötter machen und kann nicht anders thun; denn sie weifs wol von Gottes Ehre zu sagen, aber sie gehet allezeit hin und thut dieselbige Ehre dem, das sie dünkt Gott sein; das ist dann gewisslich nicht Gott, sondern ihr eigen Dünkel und Irrthum.... Siehe also lügen alle, die da sagen, sie meinen den rechten Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat, und nehmen doch sein Werk und Wort nicht an, sondern setzen ihren Dünkel über Gott und sein Wort.' Gott nimmt nur Ehre von den Sündern an, wenn sie seine Gnade erkennen und an Christum glauben, der die Ehre wiedergebracht hat, die Adam Gotte versagt hat (**11**, 192. 1264; **18**; 505). Das allein heifst ‚Gott recht ehren und ihn zu seiner Ehre

und Majestät kommen lassen' (**13**, 183 ss. auch **6**, 532; 8, 158; **11**, 1190).

D o r n e r konnte jene, von ihm übrigens sehr willkürlich componirte Stelle aus der Auslegung Luthers nur so missverstehen, weil er abermals das ins Objective umdeutet, was dieser im subjectiven Sinne gemeint hat, insonderheit aber weil er Luthers Gedanken ebenso willkürlich über die Thatsache des Sündenfalls hinaus expandirt, während doch dieselben hier wie sonst die daseiende Sünde zu ihrer sie streng bedingenden und begrenzenden Voraussetzung haben. Darum fällt aber auch mit dem Hauptsatz der auf ihm gebaute Schlufs, dass nämlich auch Luther, wie D o r n e r sich ausdrückt, Christum nicht blofs als Mittelzweck, sondern als bleibendes Gut in sich, d. h. auch abgesehen von der Sünde, denke (S. 536. 569). Wir lassen diese Behauptung selbst noch auf sich beruhen, und haben es hier mit ihr nur zu thun, sofern sie sich auf jene vermeintliche Lehre Luthers von der Ehre Gottes stützt. In dieser Beziehung aber sagt Luther nichts mehr und nichts weniger, als dass Gott als ‚Heiland' von uns geehrt sein will; wie er denn auch sonst oft lehrt, dass Gott d e r S ü n d e r w e l t gegenüber eben darin seine ‚höchste Ehre' suche und setze, dass er ihr als Mittler und Erbarmer zu dienen, zu helfen, sie zu erlösen gewollt hat (**13**, 303; 8, 2040 ss.); seine sündenvergebende Gnade in Christo ist ‚seiner göttlichen Majestät und Herrlichkeit allerhöchstes Lob und Ruhm' (**8**, 1811). Ihm heifst es Gott noch nach der ‚alten' Weisheit ehren, wenn man es etwa Gottes nicht für würdig halten sollte, dass er nach seiner freien Liebe, n u r um die verlorne Welt zu retten, sich zum Mittler und Heiland der Welt bestimmt habe; abgesehen davon, dass Gott eben dadurch, wie wir gehört, seine Ehre herstellt, wieder der von seiner Creatur anerkannte, alleinige und wahrhaftige Gott derselben zu sein (**12**, 843). Die Frage aber, ob Christus dabei blofs Mittel oder auch Zweck sei, überläfst er mit Recht eben dieser Weisheit, weil ihm die Liebesthat Gottes weit über dieser Kategorie steht.

Wir schliefsen mit folgender Stelle, die Alles zusammenfasst und keiner Erklärung bedarf: ‚Der Glaube gibt Gott seine Ehre; welches freilich das allergröfste ist, so man Gott immer geben kann. Denn Gott seine Ehre geben, ist nichts anders, denn ihm vertrauen und gläuben, ihn für treu und wahrhaftig, weise, gerecht, barmherzig, allmächtig und kürzlich für den Einigen allein erkennen und halten, der alles und allerlei Gutes allein schaffet und gibt. Solches ist der Vernunft unmöglich zu thun, allein der Glaube thut es; darum ist er, also zu sagen, wol ein Schöpfer der Gottheit: nicht, dass er an dem göttlichen ewigen Wesen etwas schaffe, sondern in uns schaffet er es. Denn wo der Glaube nicht ist, da mangelt auch Gott seine Ehre in uns, dass er nicht für weise, gerecht, treu, wahrhaftig und barmherzig u. s. w. gehalten wird. In Summa: wo kein Glaube ist, da behält Gott nichts, weder von seiner Gottheit noch Majestät bei und in uns; drum lieget es alles am Glauben. So fordert auch unser Herr Gott, nicht mehr von uns Menschen, denn dass wir ihm allein seine schuldige Ehre geben und ihn halten für unsern Gott, das ist, dass wir ihn nicht für einen eiteln und losen Götzen, sondern für einen rechten und wahrhaftigen Gott halten, der sich unser annehme, unser Gebet erhöre, sich unser erbarme, aus aller Noth helfe. Wenn er das hat, so hat er seine Gottheit ganz und unverletzet, das ist, er hat Alles, so einem gläubigen Herzen möglich zu geben ist. Darum solche Ehre von Herzen Gott geben können, ist gewiss eine Weisheit über alle Weisheit‘ u. s. w. (8, 2040 ss.).

Wir haben somit durchaus keinen Grund, uns durch Dorner's Deutungen in unsrer Auffassung der vorgeführten Zeugnisse Luther's beirren zu lassen. Dieselbe wird sich auch im weiteren Verlauf bewähren. Wie mit der Erkenntniss Gottes, so verhält es sich auch mit der Ehre, die ihm gegeben wird. Die Sache ist beidemal dieselbe, der Gegensatz ebenso; dort nur mehr theoretisch, hier mehr praktisch bestimmt. Gott kann und will von den

Sündern zu ihrem Heil nur in Christo, dem Heilande, erkannt und geehrt sein. Es gilt ‚Christum und den Vater fest in einander binden und hefften, auf dass man lerne von Gott nichts zu denken, denn in Christo; und sobald wir hören Gottes Namen nennen, oder von seinem Willen, Werken, Gnade oder Ungnade sagen, dass wir nicht darnach richten, wie es in unserm Herzen ist, oder einiges Menschen Weisheit davon disputiret, oder auch das Gesetz vorgibt, sondern allein in diesen Christum uns wickeln und hüllen‘ (8, 97). So bleibt sich Luther immer gleich in seinen Aeufserungen über das rechte Erkennen und Ehren Gottes; das ist ihm die neue Weisheit, im Unterschied von der alten. Beidemale handelt es sich nicht um blofse Stufen, eine höhere und eine niedere, weil nicht um Momente eines Processes, in welchem sich Gottheit und Menschheit gegenseitig begehren und anziehen. Es sind vielmehr zweierlei, sich scharf gegenüberstehende, thatsächliche Zustände, die zwar beide die Sünde zu ihrer gemeinsamen Voraussetzung haben, die aber dennoch weit auseinandergehen, sowohl nach ihrer subjectiven Basis, alter und neuer Mensch, Unglaube und Glaube, als auch nach ihrem Inhalt, ihrer Beschaffenheit, ihrer Wirkung; denn nur das eine ist das wahre, geistliche, seligmachende Erkennen und Ehren Gottes, der uns in Christo Beides kund gethan: was er in seinem Wesen sei und wie gegen uns gesinnet (12, 1582 ss.).

Aber während Luther diese beiden Arten der Gotteserkenntniss in den mitgetheilten Stellen hauptsächlich nach ihrer subjectiven Seite charakterisirt, haben sie ihm, wie schon angedeutet, keineswegs blos eine subjective Bedeutung. Auch die alte Weisheit ist ihm, ob auch nur bedingungsweise und nicht gleichermafsen wie die neue, eine objectiv berechtigte. In beiden reflectirt sich ihm das doppelte Verhältniss, in welchem Gott selbst, als der verborgene und geoffenbarte oder als der absolute und der frei gebundene, nach Eintritt der Sünde, zur Welt steht. Erst von hier aus empfängt seine Lehre von der Gotteserkenntniss ihr volles Licht.

§. 7.

Gott der verborgene und geoffenbarte.

Um Luthers Gotteslehre richtig zu erfassen, haben wir daran festzuhalten, dass seine Betrachtung immer und durchweg nicht auf ‚Gott an sich' gerichtet ist, sondern auf Gott, nach dem concreten, von ihm selbst gewollten und gesetzten Verhältniss, in welchem er als der sich, sein Wesen und seinen Willen, offenbarende zur Creatur d. h. zur sündigen Menschheit steht. Nicht unsre Gedanken von Gott, sondern Gottes thatsächliche Beziehungen zu uns, und diese, sofern sie eine volle und innige Gemeinschaft des Sünders mit Gott gestatten und ermöglichen, bilden den Boden, auf welchem er steht, und von dem er ausgeht. Desshalb nimmt er seinen Ausgangspunct auch nicht etwa in Gott nach seinem allgemeinen Weltverhältniss, als Schöpfer und Erhalter der Welt, sondern in ihm, als dem Erlöser, in dem Gnadenwillen und der Gnadenthat Gottes in Christo. Denn in Christo haben wir ‚die ganze Gottheit gar mit aller ihrer göttlichen Macht und Gewalt' (**6**, 711; **8**, 99. 695; **10**, 1205; **11**, 221), und zwar so, dass wir Gott fassen und ergreifen können, der ‚sonst auf alle andere Art und Weise unbegreiflich ist' (**6**, 75; **8**, 697 u. ö.). Und ferner haben wir in ihm allein Gott, als den gnädigen, der also ‚gegen uns gesinnet ist, redet und geberdet, wie wir an Christo sehen und hören' (**8**, 93. 695. 736); und den wir dulden, dessen wir uns getrösten, dem wir zuversichtlich nahen können (**1**, 740; **8**, 111). Daran ist es aber Luthern allenthalben und immer wieder allein gelegen. Eben desshalb will er auch, dass man lerne ‚Unterscheid machen zwischen Gott und Gott' (**5**, 719), zwischen Gott aufser Christo und in Christo.

Diese Unterscheidung einer Doppelbeziehung Gottes zur Welt ist von fundamentaler und allseitig durchgreifender Bedeutung für seine gesammte Anschauung. Wie sie seiner Lehre von der zwiefachen Erkenntniss Gottes zu Grunde

liegt, so bildet sie die Basis für alle weiteren grofsen Gegensätze, die objectiven und die subjectiven, innerhalb deren sich seine Theologie bewegt. Zugleich bestätigt dieselbe in dieser ihrer Bedeutung unsere Behauptung, dass Luther es in seiner Theologie immer und ausschliefslich mit Gott nach seinem Verhältniss zur sündigen Welt zu thun hat, denn jene Doppelbeziehung besteht ja selbst nur unter Voraussetzung und in Folge der in die Welt eingedrungenen Sünde.

Es ist die gleicherweise in den früheren und in den späteren Schriften sich findende Lehre von dem verborgenen und geoffenbarten Gott, oder wie er es auch bezeichnet, von dem blofsen Gott *(deus absolutus, nudus)* und dem in die Zeichen seiner Offenbarung gekleideten, in das Wort gehüllten, die wir hier nur summarisch so weit darzulegen haben, als zum vorläufigen Verständniss dieser Unterscheidung erforderlich ist. Denn ihr weiter nach der Fülle und Tiefe ihres Inhalts und dem Reichthum ihrer Verzweigung nachzugehen, werden wir fast in jedem der folgenden Capitel Veranlassung haben, da man kaum einen Schritt in Luthers Theologie vorwärts thun kann, ohne diesem Alles beherrschenden Grundgegensatze, wenn auch in anderer und nicht immer sogleich erkennbarer Gestalt, wieder zu begegnen.

Die zunächst in Betracht kommende Hauptstelle erster Art ist die bekannte zu Gen. 26, 9. Nachdem er hier auf die Nothwendigkeit der wahren und gewissen Erkenntniss Gottes in Christo gewiesen, fährt er fort: ‚Darum habe ich in meinem Buch *de servo arbitrio* und an andern Orten mehr also gelehret, dass man es unterscheiden soll, wenn man handelt vom Erkenntniss der Gottheit *(quando agitur de notitia vel potius de subjecto divinitatis)*. Denn man muss entweder dispuliren *de deo abscondito*, oder aber *de deo revelato*. Von Gott sofern er nicht geoffenbaret ist, da ist kein Glaube und kein Erkenntniss *(nulla scientia et cognitio nulla)*; und da muss man sich nach dem Spruch halten: *quae supra nos nihil ad nos*. Denn solche Gedanken,

die über oder aufserhalb der Offenbarung etwas Höheres forschen wollen, sind gar teufelische Gedanken, damit man nichts mehr ausrichten kann, denn dass wir uns selber in das Verderben hineinstürzen; denn sie halten uns einen solchen Gegenwurf *(objectum)* für, der unerforschlich ist, nemlich Gott, der nicht geoffenbaret ist. Man lasse viel lieber Gott seine Schlüsse und Geheimnisse im Verborgenen behalten *(decreta et mysteria)*. Wir dürfen uns darum, dass uns dieselbigen sollten geoffenbaret werden, so sehr nicht bemühen... Dieser Vorwitz ist die Erbsünde selbst, dadurch wir getrieben werden, dass wir durch natürliche Speculation einen Weg suchen zu Gott.' Es ist eine grofse Sünde, auch vergeblich und von Gott verboten, sich dermafsen nach Erforschung seiner Gottheit gelüsten zu lassen. Diesem Vorwitz zuvorzukommen hat Gott uns seinen Willen und Rath kund gethan und spricht zu uns: ,aus einem Gott, der nicht geoffenbaret ist, will ich ein geoffenbarter Gott werden, und will doch derselbige Gott bleiben; ich will Mensch werden oder will meinen Sohn senden.. den siehe an, was derselbe thue, was er rede, da wirst du mich gewisslich ergreifen' (2, 258 ss.).

Sinn und Tendenz dieser Unterscheidung sind klar, besonders wenn wir den Zusammenhang im Auge behalten. Es handelt sich um das heilsame und zuversichtliche Ergreifen Gottes von Seiten des Sünders, nachdem dieser in Folge der Sünde unfähig geworden, Gott zu erfassen und in der Gemeinschaft mit ihm zu stehen, für welche er erschaffen war. Dem s ü n d i g e n Menschen ist Gott in diesem Sinne ein *deus absconditus*, dem sündigen ein *deus revelatus* in Christo geworden. Es verbietet sich darum von selbst, dass man dieser Unterscheidung den Gegensatz von Gott an sich und Gott in seinem Weltverhältniss, oder von Gott wie er in sich der Unsichtbare ist und wie er sich überhaupt sichtbar, kundbar gemacht hat, substituire, oder gar dieselbe ohne Weiteres der prädestinatianischen, dualistischen Scheidung zwischen einem zwiefachen, sich widersprechenden göttlichen Willen gleichstelle. Denn er

lässt ja Gott sagen: ich will, indem ich ein geoffenbarter Gott werde ‚doch derselbige Gott bleiben'. Luther hat es hier wie überall ganz und gar nicht mit Gott in seinem reinen Ansichsein zu thun. Seine Unterscheidung bildet ihm vielmehr einen integrirenden Bestandtheil der christlichen Gotteserkenntniſs selbst, obgleich er von ihr keineswegs immer in derselben Beziehung Gebrauch macht. Aber die Grundanschauung ist immer die gleiche, sei es, dass er dabei mehr die theologisch-metaphysische, sei es, dass er, wie häufiger der Fall ist, die christologisch-ethische Seite der Sache im Auge hat. Nach diesen beiden Gesichtspuncten will darum die nächstliegende Frage beantwortet sein: was Luther unter dem *deus absconditus* verstehe? Denn was ihm Gott als der geoffenbarte ist, das sagt er ja ausdrücklich: nicht Gott in seiner Manifestation überhaupt, sondern der Mensch geworden, der seine Gnade in Christo kund gethan. Indem er nun diesem den verborgenen Gott gegenüberstellt, ist so viel zuvörderst klar, dass er hierbei Gott in seinem Schöpferverhältniss zur Welt im Auge hat. Beide Bezeichnungen wollen also nicht absolut gefasst sein, sondern relativ, in ihrer Bezogenheit auf die Gnade, das Heil, die Seligkeit; und mit der Unterscheidung selbst soll demnach die doppelte Relation ausgedrückt werden, in welcher sich Gott als Schöpfer und Erlöser zur gefallenen Welt befindet. Sachlich kommt also diese Ausdrucksweise der andern, von Luther gebrauchten, gleich, wenn er von ‚Gott auſser Christo und in Christo', von dem ‚abgewandten und zugewandten Gott' (5, 1138), dem uns ‚den Rücken oder das Angesicht zukehrenden, von uns zur linken oder rechten Hand' erkannten, dem ‚ungewissen und gewissen' (7, 1625. 1631; 5, 785 ss.), oder ‚von dem Gott des Zorns und der Gnade' redet, oder endlich in den später zu betrachtenden Stellen ‚den bloſsen Gott und den in das Wort gekleideten' unterscheidet.

So mannigfach die Einzelbeziehungen auch seien, die Luther hierbei jedesmal verfolgt, die Grundanschauung ist

immer dieselbe, sowohl nach der praktischen christologischen, als auch der metaphysischen Seite. Die letztere, die uns zunächst beschäftigt, hat zu ihrer Voraussetzung die beiden Hauptbeziehungen Gottes in seinem Weltverhältniss: die zu sich selbst und zur Creatur. Gott ist der allerhöchste, sagt er, ‚er kann nicht über sich sehen, denn er hat nichts über ihm, kann auch nichts neben sich sehen, denn er hat Niemand, der ihm gleich sei'; darum siehet er ‚allein in sich selbst und unter sich' (**11**, 3083; **7**, 1230). Demnach unterscheidet zwar auch Luther ‚Gott in sich selber und als Schöpfer der Creatur' (**7**, 1832); ‚Gott inwendig in der Gottheit, aufser und über der Creatur, und Gott, auswendig der Gottheit, in der Creatur', und sagt, dass die Christen allein davon reden können, ‚was die wesentliche Gottheit in ihr selbst sei, wie er von aufsen in seinen Creaturen sich erweise, und was er im Sinne habe gegen den Menschen, dass sie selig werden' (**7**, 1832 ss.; **3**, 2837; **12**, 830. 834. u. a.). Immer aber handelt sichs ihm dabei um die Weltbezogenheit Gottes; innerhalb dieser macht er jene Unterscheidung und zwar desshalb, weil er Gott und Welt einerseits streng unterscheidet, andrerseits das Verhältniss Gottes zur Welt und namentlich zur persönlichen Creatur durch sein Verhältniss zu sich selbst schlechthin bedingt sein lässt. Nur so ist ihm Gott der Schöpfer, Regierer und auch der Erlöser der Welt, dass er dabei ‚bei seiner Gottheit und Majestät' bleibt.

Das Erste mithin, was Luthers Anschauung von dem verborgenen und geoffenbarten Gott in sich schliefst und worauf sie zurückweist, ist die scharfe Unterscheidung von Gott und Welt. Er hat hier einen bemerkenswerthen antimystischen Zug. Denn während die Mystik das Ineinandersein von Gott und Welt einseitig pflegte, kann er das Aufsereinander, den Gegensatz, nicht ernst und gründlich genug herausheben. In dieser Hinsicht ist ihm der glorreiche Gott (**6**, 373) der ewige, absolut freie, selbständige und selbsteigene, der über aller Creatur weit er-

haben, von ihr unterschieden und unabhängig ist, und der sich ihr gegenüber in dieser seiner Majestät und Selbstheit behauptet (*liberum sese reservavit super omnia;* **18**, 2235). Gott der ,in seiner Majestät, als ein Herr und Schöpfer aller Creaturen, unmäfslich höher ist, denn der Mensch, der Erde und Staub und unter Gott ist, — ist nicht geschaffen oder gemacht, wie wir Menschen geschaffen sind, sondern ist von Ewigkeit; was er ist, das ist er von ihm selber von Ewigkeit; was aber wir sind, das haben wir von ihm und nicht von uns, er aber, Gott, hat Alles von ihm selber' (**7**, 1396). Er ist ,der in sich selbst subsistirende Gott' (**10**, 220), der ,sein göttlich Wesen bei sich selber, das Leben von ihm selber hat; was da lebet und bleibet, das hat sein Leben und Wesen von ihm' (**7**, 1832. 1426); ,in ihm ist nichts denn Gottheit, und sein Wesen ist die überschwengliche Weisheit und allmächtige Gewalt' (**1**, 738). Alle diese Momente fasst Luther in den Begriff der überweltlichen Majestät Gottes zusammen. Dieselbe ist ihm der Inbegriff ,der Klarheit und Heiligkeit, der Macht und Weisheit, der Herrlichkeit und Autorität Gottes', und ihr allein gehören, wie er sich ausdrückt, ,die drei R.: Rühmen, Richten und Rächen' (**1**, 738; **3**, 2777. 2654; **4**, 1474; **8**, 1599. 1602; **10**, 1226; **18**, 74. 2235 u. a. m.). Als solcher ist Gott der in sich selbst vollendete, sich genügende, selige Gott, der ,in Ewigkeit in seiner Majestät und göttlichem Wesen ein Wort, Rede, Gespräche oder Gedanken in seinem göttlichen Herzen mit sich selber hat, allen Engeln und Menschen unbekannt' (**7**, 1396). Wie überströmend Luther von diesem Herzen, dem unsichtbaren inwendigen Wesen Gottes, zu reden weifs, wie er es nicht auszurühmen vermag, werden wir später sehen; es ist ihm die in sich befriedigte Fülle und Herrlichkeit aller Liebe und Gutheit, aller Freude und alles Friedens. Ebendesshalb bezeichnet er Gott als ,den von Art und Natur guten, von dem nichts kommen kann, das nicht gut wäre' (**6**, 1971. 2242. 3028; **11**, 3185; **4**, 551). Das ist einer der stetig wiederkehrenden Hauptsätze, der namentlich beachtet und nach dem bemessen sein will,

wenn Luther andrerseits und zur Wahrung der vollen göttlichen Freiheit und Selbstheit im Gegensatz zur Creatur lehrt, dass wir ihm ‚kein Gesetz oder Mafs geben dürfen, denn er ist nicht eine Creatur, er ist unermäfslich'. Gott wäre nicht mehr Gott, wenn man ‚seinem Willen Ziel, Mafs oder Regel setzen könnte, sondern sein Wille ist ein Mafs und Regel aller Creaturen. Was er will, ist nicht darum recht, dass er es hat sollen oder müssen also wollen, sondern gleich widersinnisch, das er will, ist darum recht, dass er es so will. Der Creatur ist Mafs und Ziel gesetzt, Grund und Ursach, aber nicht dem Willen des Schöpfers; wir wollen denn einen andern Gott, einen andern Schöpfer den Creaturen geben' (**18**, 2302). Gott ist *exlex*, wir sollen ihn nicht messen, urtheilen, richten wollen, sondern er soll Alles messen und urtheilen. Gott hat nicht ein Gesetz, sondern sein Wille ist gesetzt über alle Gesetze; wie er will so ist es gewollt, sein Wille ist sein Richtscheid, Mafs und Gewichte. Seine Gutheit nimmt er nicht von dem Werk oder Gesetz, das er thut; sondern darum ist das Werk gut, weil er es thut; derohalben ist es Alles gut, was er thut (**3**, 1214 ss. 1216 ss. 1223). Fassen wir beide Aussagen zusammen, so ist es Luthers Meinung weder, dass das Gute ein Macht in Gott oder über Gott sei, noch auch, dass der gebietende oder gar willkürlich wollende Machtwille Gottes es sei, durch den das Gute gut ist. Sondern das sagt er, dass es für Gott kein Gesetz aufser ihm, keine Nothwendigkeit gebe, die nicht sein freier Wille wäre, dass er allein an sich und sein Wesen gebunden sei; in sich ist aber Gott der von Natur gute, und weil er nur wollen kann, was er ist, darum ist Alles, was er will gut und das von ihm Gewollte ist gut, weil er es will [1].

Wir sehen, das nächste Interesse, das Luther hierbei,

1) Ich habe schon oben bemerkt, dass ich in diesem Abschnitt nur summarisch die betreffenden Puncte behandle. Ihre bestimmtere Erörterung und Begründung folgt je an dem angemessenen Orte in den späteren Capiteln.

wie in seiner ganzen bisher dargelegten Lehre von dem Weltverhältniss Gottes hat, besteht darin, dass Gott mit der Welt nicht vermengt oder doch ineiner Weise zusammengeschlossen werde, bei der er aufhörte der in seiner Majestät von ihr gesonderte, über ihr stehende und sie schlechthin transcendirende zu sein. Er weist die Unterstellung ab, als lehre er *factas res Deum esse vel divinam et necessariam naturam habere* [1]. Er hat um so mehr das Bedürfniss einer solchen scharfen und festen Unterscheidung, als er andrerseits Gottes Dasein und Wirken tief in das Weltdasein hereinzieht. Denn das, was er eigentlich intendirt, ist die lebendige Verbindung der höchsten Transcendenz und vollen Immanenz göttlichen Wesens und Willens in Beziehung auf die Welt und den Menschen.

Wir kommen damit auf die andere, der Lehre von dem verborgenen und geoffenbarten Gott zur Voraussetzung dienende Seite seiner Anschauung: die Immanenz Gottes des Schöpfers in der Welt, als des währenden Grundes ihres Seins und Bestehens. Die spätere Scholastik hatte den Unterschied so überspannt und Gott in solche unnahbare Ferne gerückt, dass ein lebendiges Gemeinschaftsverhältniss mit ihm unmöglich gemacht war. Luther dagegen stellt sich hier, bei dem tiefen Dürsten seiner Seele nach dem lebendigen, nahen Gott, auf die Seite der Mystik. Obgleich ihm die Welt mit dem Menschen ein anderes, von Gott aus dem Nichts hervorgerufenes, aufser Gott gesetztes Dasein ist (**7**, 1229. 1424; **12**, 2316; **18**, 2087), so ist sie doch nicht von Gott sich selbst überlassen, noch vermag sie einen Augenblick ohne ihn zu bestehen. Sein Wollen und Wirken ist wie der Grund ihres Entstehens, so die währende, reale Bedingung ihres Bestehens. Wie wir nicht durch uns selbst geschaffen sind, so können wir auch nicht eine Stunde leben, vermögen auch nichts zu thun; ‚sondern Alles thut die allmächtige Ge-

1) Wittenb. latein. Ausg. Tom. II, fol. 462b; W. **18**, 2087.

walt Gottes, der als Schöpfer Alles nach seinem Willen thut und regieret' (18, 2315, 2392; 6, 876). ‚Anfang, Mittel und Ende ist alles Gottes: dass alle Creaturen von ihm ihr Herkommen haben und auch ihr Zunehmen, wie grofs, lang, weit und breit sie gehen sollen... Summa, es muss Alles Gottes sein, dass wo er nicht anfähet, da kann nichts sein noch werden; wo er aufhöret, da kann nichts bestehen; denn er hat die Welt nicht also geschaffen, wie ein Zimmermann ein Haus bauet und darnach davongehet, lässt es stehen, wie es stehet; sondern bleibet dabei und erhält Alles, wie er es gemacht hat, sonst würde es weder stehen noch bleiben können' (12, 849 ss.). Besonders in der Ausl. von Joh. 1: ‚Gott der Vater hat das Geschöpf aller Creaturen durch sein Wort angefangen und vollbracht, und erhält es auch noch für und für durch dasselbige, bleibet so lange bei seinem Werke, das er schaffet, bis er will, dass es nimmer sein soll. Und wenn Gott seine Hand gehen liesse und abzöge, so würde Alles gar bald in einen Haufen fallen. . . Darum so schaffet der liebe Gott nicht allein, sondern das er schaffet, das hält er auch bei seinem Wesen, so lange traun, als er selbst will, dass es nicht mehr sein soll. . . Also soll man von der Schöpffung halten; nicht wie etliche Ketzer und rohe Leute vorgegeben haben, dass Gott habe erstlich Alles geschaffen, und lasse darnach die Natur nach alle ihrem Willen gehen und nun alle Dinge von ihnen selbst werden, geben unserm Herrn Gott nicht mehr, denn ein Schuster oder Schneider vermag. Das ist nicht allein wider die heilige Schrift, sondern auch wider die Erfahrung. Und diefs ist das fürnehmste Stück der Schöpfung, dass wir wissen und gläuben, dass Gott veste gehalten an dem, das er geschaffen hat. Er hat das Leben von ihm selber und stirbet nicht; was da lebet und bleibet, das hat sein Leben und Wesen von ihm' (7, 1421 ss.).

Die Transcendenz und Immanenz Gottes erweist sich der Welt gegenüber in dem ewigen, unveränderlichen Allwissen und Vorherwissen, und in dem stetigen und actuosen Allwirken Gottes in der Welt. Beides folgert

Luther mit Nothwendigkeit aus der Absolutheit göttlichen Wesens: dass Gott ‚von Ewigkeit alle Dinge weifs und ihm nichts verborgen ist‘ (10, 2036 ss.), und dass er alle Dinge wirkt. Anders wäre Gott nicht Gott. Auch bezeugt ihm die Schrift und die Erfahrung Beides: *primo Deum esse omnipotentem, non solum potentia sed etiam actione (qua potenter omnia facit in omnibus), alioqui ridiculus foret Deus; deinde ipsum omnia nosse et praescire, neque errare, neque falli posse.* Was geschieht, kann darum nicht anders geschehen, *quam ille praescierit aut nunc agat. Deus ridiculus fuerit, si non omnia possit et faciat, aut aliquid sine ipso fiat.* Dabei fafst aber Luther die göttliche Praescienz nicht als eine bestimmende, causirende Thätigkeit; sie ist ihm ja ein ewiges, in die Transcendenz Gottes eingeschlossenes Wissen. Wol aber geschieht in der Zeit Alles, was geschieht, darum und so, weil und wie es Gott von Ewigkeit vorhergesehen hat; denn er kann sich nicht irren noch ändern und er ist es auch, der Alles allein bestimmt und bewirkt. *Est itaque necessarium et salutare Christiano nosse, quod Deus nihil praescit contingenter, sed quod omnia incommutabili et aeterna, infallibilique voluntate et praevidet et proponit et facit.* Was wir thun, geschieht also *prout deus praescivit et agit, consilio et virtute infallibili et immutabili* [1]. Es gehört zu Gottes Schöpfermacht und -Herrlichkeit, dass ‚in Allen, durch Allen und über Allen nichts wirkt, denn allein seine Macht. Denn das Wörtlein ‚mächtig‘ soll hier nicht heifsen eine stille, ruhende Macht, wie man von einem zeitlichen Könige sagt, er sei mächtig, ob er schon still sitzt und nichts thut, sondern eine wirkende Macht und stetige Thätigkeit, die ohne Unterlafs gehet im Schwange und wirkt; denn Gott ruhet nicht, wirkt ohne Unterlafs‘ (7, 1272 ss.) Das ist ‚die gemeine, allmächtige Gewalt göttlicher Wirkung‘, von der Gott soll er anders nicht aufhören Gott zu sein, nicht lassen kann und die stetig auf alle Geschöpfe wirkt,

1) Wittenb. latein. Ausg. Tom. II. fol. 498b ss. 461b.; W. 18, 2314 ss. Dazu Lütkens a. a. O. S. 70.

keine Creatur feiern lässt und jede unaufhaltsam dazu treibt, sich je nach ihrer Beschaffenheit und Bestimmung auszuwirken (18, 2293 ss.; 2301 ss.; 2401). Beide, die Praescienz und die Omnipotenz, bilden endlich in ihrem gegenseitig sich bedingenden Zusammenhange die Voraussetzung der göttlichen Vorsehung oder Weltregierung, ,dadurch Gott bei sich von Ewigkeit Alles beschleufst und ordnet', und in der Zeit ,die Welt heimlich regiert' (**1**, 735. 785; **12**, 847). Das ist ,das göttliche Regiment und Werk, das er als unser Gott und Schöpfer' vollführt, und das Beides in sich begreift, sowohl ,den heimlichen Rath und Regierung Gottes' überhaupt, als auch ,was er über einen Jeden insonderheit zukünftig beschlossen; wie ein Jeglicher leben und sterben solle' (**2**, 1094 ss.; **12**, 839. 843. 847. **20**, 2762).

Dieser, so bestimmten, göttlichen Absolutheit gegenüber vermag Luther der Welt keine Selbständigkeit einzuräumen. Seine Praemissen führen ihn vielmehr zu dem Resultat, dass Alles, was geschieht, mit Nothwendigkeit geschehen müsse, und dass dem Menschen im Verhältniss zu Gott keine Freiheit zukomme. *Ex quo sequitur irrefragabiliter, omnia quae facimus, etsi nobis videntur mutabiliter et contingenter fieri et ita etiam contingenter nobis fiant, revera tamen fiunt necessario et immutabiliter, si Dei voluntatem spectes; voluntas enim Dei efficax est, quae impediri non potest, cum sit naturalis ipsa potentia Dei, deinde sapiens, ut falli non possit. . . . Pugnat itaque ex diametro praescientia et omnipotentia Dei cum nostro libero arbitrio; aut enim Deus falletur praesciendo, errabit et agendo (quod est impossibile), aut nos agemus et agemur secundum ipsius praescientiam et actionem* [1]. Indem aber Luther sich der in seiner Zeit und Umgebung herrschenden deterministischen Anschauung mit ihrer Voraussetzung, der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes, anschliefst, sind theils die entscheidenden Motive bei ihm andere, wie wir später zu zeigen haben, theils geht er nicht mit der Mystik bis zur

1) A. a. O. Tom. II, fol. 462 u. 498b; W. **18**, 2083 ss. 2121. 2315.

Behauptung der Selbstlosigkeit der Creatur. Wol spielen ihm die metaphysische und die persönliche Seite in dem Weltverhältniss Gottes, ebenso auch die Welt schaffende und die Welt erhaltende Thätigkeit Gottes zu sehr ineinander, als dass es ihm gelingen könnte, die relative Selbständigkeit der Welt dauernd festzuhalten und systematisch durchzuführen. Aber er hat dennoch eine, von seinen eigenen speculativen Voraussetzungen nicht abhängige und von ihnen sich immer entschiedener emancipirende, wahrere und tiefere Erkenntniss jenes Verhältnisses. Das zeigt sich nicht nur darin, wie er die göttliche Majestät mit ihrer Macht, so zu sagen, ethisch bestimmt sein lässt durch ihre Klarheit und Heiligkeit, Weisheit und Gerechtigkeit, ihren Zorn und ihre Liebe, so dass ein blofs physisch gedachter Begriff der göttlichen Allmacht, als einer ihrer selbst nicht mächtigen, bei ihm keinen Raum hat; auch nicht nur in der Art und Weise, wie er das Wesen des Glaubens und Unglaubens nach Seiten ihrer sittlichen Bestimmtheit und Verantwortlichkeit auffasst. Beides näher darzulegen, würde uns jetzt zu weit führen. Dagegen sei auf seine Fassung des Begriffs der göttlichen Weltregierung selbst hingewiesen. In dieser Hinsicht schliefst er nicht nur eine fatalistische, zwingende Nothwendigkeit, ‚die türkische oder epicurische', entschieden aus (**18**, 2085. 2121; **2**, 1095. 2294; **20**, 2762), und lehrt andrerseits, dass Gott die Dinge also regieret, dass er sie ihren natürlichen und eigenen Lauf haben lässet' (**1**, 1295); sondern er geht noch weiter in seiner tiefen und schwierigen Lehre von ‚den eigenen und den fremden' d. h. solchen Werken Gottes bei denen ‚der Creaturen Kräfte m i t u n t e r l a u f e n' (**7**, 1294). Diese Lehre, die noch unsre besondere Aufmerksamkeit wiederholt in Anspruch nehmen wird, ist gewöhnlich bei den Discussionen über den Determinismus Luthers gar nicht beachtet worden, und doch räumt er eben in ihr dem Verhalten der Creatur eine solche Stellung und Bedeutung ein, dass sie Gott zu Werken zu ‚nöthigen' vermag, die er ‚wider seinen Willen, Art und Natur' thut (**5**, 1161 ss.; **6**, 2225; **12**, 2299);

wobei freilich Gott doch seinen weltregierenden Willen durchsetzt, denn ,wer nicht will mit Güte Gott gehorsam sein, der muss ihm doch zuletzt mit Ungüte gehorsam sein, und gehet doch sein (Gottes) Wille fort' (**6**, 2608).

Wir haben hiermit im Umriss die Hauptmomente dargelegt, die bei der Lehre Luthers vom *deus absconditus et revelatus*, zuvörderst nach ihrer theologisch-metaphysisischen Seite, in Betracht kommen. Der verborgene Gott ist ihm nicht der schlechthin jenseitige und unbekannte, sondern ,der glorreiche Gott, wie er, verborgen in seiner Majestät, wirket Tod und Leben und Alles in Allem' (**6**, 373; **18**, 2235), oder Gott allein nach seinem transcendenten und immanenten Schöpferverhältniss betrachtet. Insofern ist freilich Gott auch hierbei der offenbare, als er sich uns in der Schöpfung, näher in der Vernunft, dem Gewissen und auch dem Gesetz manifestirt hat, aber damit ist weder der scharfe und feste Unterschied aufgehoben, der zwischen ihm und der Creatur besteht, noch haben wir ihn hier anders, als in seiner unerforschlichen, unerreichbaren und für uns Sünder unleidlichen Majestät (**8**, 1598. 1602). Beides fällt für Luther zusammen: Gott als Schöpfer und Gott in seiner Majestät. Es reicht nicht aus und hilft uns nichts, sagt er, Gott aus seinen Werken erkennen, denn da haben wir ihn nur in seiner Ehre und Majestät (**18**, 74); Gott will nicht, dass wir nach seiner Majestät forschen sollen, ,darum hat er weder den Schöpfer Himmels und der Erden, noch andere göttlicher Majestät Namen uns vorgelegt, sondern allein Jesum Christum' (**6**, 712; s. auch **12**, 843 und **20**, 1374). In der Fülle dieser Majestät seines Wesens und Wirkens, in den Rathschlüssen, den Wegen und Gerichten seiner Vorsehung und Weltregierung (**12**, 839. 843; **3**, 1218; **2**, 1095; **6**, 97; **13**, 333) ist Gott, der verborgene, von der Creatur nicht zu erkennen und zu erfassen. Wir können ihn nicht erforschen, denn ,unser Verstand und Vernunft ist viel zu klein, dass sie Gottes Majestät, Höhe und Herrlichkeit ergreifen und fassen sollte' (**6**, 712 ss. 373; **1**, 736; **12**, 839; **13**, 474; **22**, 159).

Wir sollen es auch nicht, denn Gott hat sich seine Gottheit vorbehalten und uns verboten, nach ihr uns gelüsten zu lassen (2, 259). Wer aber nach der Majestät des verborgenen Gottes forscht und seinen heimlichen Rath wissen will, der will ‚Gott gleich sein und Gott nicht lassen Gott sein, denn es kann Gott nicht sein, wenn er nicht etwas anders sein, verstehen und wissen sollte, denn was wir sein, verstehen und wissen‘ (4, 578 ss.; 10, 2305 ss.). Dagegen hat sich uns Gott geoffenbaret und ‚zu uns herabgelassen in solcher Gestalt, darinnen wir ihn fassen und begreifen können‘ (1, 736), und hat uns in Christo und den Gnadenzeichen sein Wesen und seinen Sinn und Willen gegen uns kund gethan. Um Gott zu erkennen, sollen wir uns an Christum halten, ‚nicht an Gott, insofern er in seiner Majestät aufserhalb Christo ist‘ (6, 373); ‚uns nicht vermessen, aufserhalb Christo Gottes unbegreifliche Macht, Weisheit und Majestät zu forschen, wie er die ganze Welt, beide, geschaffen habe und regiere‘ (8, 1599; 11, 795). ‚Willst du Alles treffen und ergreifen, was Gott ist und thut und im Sinne hat, so suche es nur nirgend, denn da er es selbst hingesteckt und gelegt hat; lasse die hohen Gedanken fahren, damit die Vernunft und kluge Leute umgehen, und Gott suchen in der Majestät, aufser Christo. Suche beide, alle Gottes Wort und Werk, in Christo; denn wie sich Christus gegen dir stellet und mit dir umgehet, verheifset, locket, tröstet, trägt, schenket, das thut alles der Vater; Summa, du kannst nichts sehen noch hören an Christo, du siehest und hörest den Vater selbst‘ (8, 736. 1623 ss.). Und wer Christum hat, der hat auch Gott ‚gar mit aller seiner göttlichen Macht und Gewalt, seiner Weisheit und Herrlichheit. Solches aber verstehet die Welt nicht, darum forschet sie nach Gottes Willen aufser der Verheissung von Christo mit ihrem grofsen Schaden und Gefährlichkeit‘ (8, 695. 1602).

Luthers Unterscheidung des verborgenen und des offenbaren Gottes fällt mithin durchaus zusammen mit seiner andern von Gott aufser Christo und in Christo, oder Gott als Schöpfer und als Erlöser. Dabei aber hält

er sowohl an der Identität Gottes in dieser Unterscheidung fest, als ihm auch andrerseits Gott nicht aufhört der verborgene zu sein, weil und nachdem er sich geoffenbart hat; er müfste alsdann auch aufhören Gott zu sein. Wie wir oben ihn sagen hörten, dass Gott, indem er aus einem verborgenen ein offenbarer geworden, doch derselbige Gott geblieben, so sagt er auch hier, wer Christum hat, der hat auch Gott in seiner Majestät. Aber ebendesshalb ist ihm auch Gott als der Offenbare nur dann recht erkannt, wenn er in und mit seinem Offenbarsein zugleich als der in der Fülle seiner Gottheit alle Creatur und alle Offenbarung Transcendirende erfasst, d. h. wenn er zugleich als der verborgene und als der offenbare, als der unerforschliche und doch erkennbare Gott geglaubt und geehrt wird; als der Gott, der trotz des festen Gegensatzes zwischen Göttlichem und Menschlichem mit uns in Gemeinschaft getreten, und mit dem wir nicht anders Gemeinschaft haben können, als unter Anerkennung des Seins- und Wesensunterschiedes, der zwischen ihm und uns besteht. Die Ehre muss ihm der Mensch lassen, damit er allein Gott bleibe, trotz seines Offenbarungsverhältnisses zu uns, und damit wir ihn fürchten und nicht uns selbst zu Gott machen, indem wir Alles, was er weifs, zu wissen und damit ihm gleich zu sein begehren. Aber ebenso sollen wir auch Gott die Ehre geben und nicht daran zweifeln, dass er trotz seines Verborgenseins nicht ein anderer sei und nicht anders gegen uns gesinnt sei, als wie er sich in Christo uns geoffenbart hat. Der Gegensatz ist mithin nicht absolut zu fassen; beide Glieder bedingen und begränzen sich gegenseitig: Gott ist als der offenbare der verborgene, auf dass er dennoch Gott sei und bleibe, und von uns als solcher gefürchtet und geehrt werde; und er ist als der verborgene der offenbare, damit er unser Gott sein und von uns als dieser im Glauben ergriffen werden könne.

Mit diesen Erörterungen haben wir uns schon den Weg gebahnt zum Verständniss des eigentlichen christologisch-ethischen Sinnes, in welchem Luther hauptsäch-

lich die Unterscheidung einer doppelten Weltbezogenheit Gottes geltend macht. Dieselbe hat bei ihm ihre Wurzeln nicht in irgend welcher Metaphysik, sondern in seinem christlichen Glauben, von woher sie auch sowohl ihre antipelagianischen Motive, als auch ihr Correctiv gegen eine etwaige Verwendung im praedestinatianischen Interesse empfängt, mit welchem sie an sich gar nichts zu schaffen hat. Desshalb konnte auch Luther, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen, an dieser Unterscheidung gleichmäſsig festhalten, trotz der verschiedenen Stellung, die er zu Zeiten zur Praedestinationstheorie eingenommen. Ihm steht im Vordergrunde das factische Verhältniss Gottes zur Menschheit, wie es sich in Folge der Sünde und der Gnade gestaltet hat: Gott auſser Christo und in Christo; d. h. Gott, wie er der Menschheit gegenübersteht, nicht sofern sie als die kreatürliche überhaupt tief unter ihm steht, sondern sofern sie als die sündig gewordene seinem Zorne anheimgefallen ist und allein in seiner Gnade ihr Heil hat. Und eben dieser Gegensatz ist es auch, von dem seine Unterscheidung des *deus absconditus et revelatus* ihre nähere praktisch-christliche Bestimmtheit erhält. Sie ist ihm nach dieser Seite hin identisch mit dem ihm geläufigen Gegensatz von dem Gotte des Zorns und dem Gotte der Gnade. Schon oben (S. 113 ss.) haben wir gesehen, dass Luther in der citirten Hauptstelle unter dem geoffenbarten Gott den uns in Gnaden zugewandten, in Christo Mensch gewordenen versteht, an dem, wie er ebendort (2, 270) hinzufügt, ‚keine Verdammniss oder Zorn ist', sondern Wohlgefallen und Gnade des Vaters. Im Gegensatz dazu ist ihm der verborgene Gott der in seiner Majestät zürnende und seine ‚erschrecklichen Werke' wirkende, den ‚wir nicht fassen und greifen können, wenn wir nicht ein verzehrendes Feuer fassen und greifen wollen' (**6**, 74; **11**, 795). Gott, als der verborgene, ist nicht blos der über alle Creaturen erhabene und für sie unbegreifliche, sondern er ist ‚menschlicher Natur allerdings unleidlich, viel unleidlicher aber dem Gewissen', den kein Mensch

sehen kann, ohne zu sterben (8, 1597. 1599). Es ist nicht der schlechthin unbekannte Gott, sondern der im Gewissen und Gesetz sich uns manifestirt, aber als der ‚abgewandte, der uns den Rücken zukehrt' (8, 1598; 1, 742; 5, 1138; 7, 1631). Der verborgene Gott ist der ‚bedeckte Gott', vor dem das Gewissen nicht bestehen kann, ‚und die nach solchem verborgenen Bilde Gottes urtheilen, fallen ohne alle Rettung in Verzweiflung und Verdammniss'; der offenbare dagegen ist ‚das aufgedeckte Bild Gottes, das rechte Bild des gütigen, gnädigen, barmherzigen, versöhnten Gottes' (4, 2161 ss.). Der Gegensatz, wie wir schon bemerkt, will also relativ, bezogen auf die Gnade, gefasst sein; dennoch ist die Bezeichnung insofern eine zutreffende, als uns Gott erst in seiner Gnadenoffenbarung die Tiefe seines Herzens aufgeschlossen hat, und als er aufserhalb derselben für uns als Sünder, trotz anderweitiger Bezeugungen in seiner Schöpfung, der in seiner Gnade, also überhaupt für uns verschlossene und für unsrê Glaubens- und Lebensgemeinschaft mit ihm schlechthin unzugängliche ist. Auch erweist sich die Richtigkeit unsrer Auffassung daran, dass sie mit dem Ergebniss sich vollständig deckt, zu welchem uns die Untersuchung der Lehre Luthers von der zwiefachen Gotteserkenntniss (§. 6) geführt hat.

Handelt sichs endlich um den Nachweis des Zusammenhangs, in welchem für Luther die beiden dargelegten Seiten seiner charakteristischen Anschauung von der Doppelbeziehung Gottes zur Welt zu einander stehen, jene metaphysische und diese christologisch-ethische, so liegt derselbe in dem beide verbindenden Mittel-Begriff der Majestät Gottes klar vor. Ihr Unterschied ist dadurch bedingt, dass Luther das einemal die göttliche Majestät auf die Kreatur als solche, das andremal und gewöhnlich auf dieselbe als die sündige bezieht. Welche Rolle aber der Begriff der Majestät Gottes in seiner Gesammtanschauung spielt, das zu erkennen werden wir noch oft Gelegenheit haben. Hier fügen wir nur zu dem oben (S. 116 u. 123) schon Mitgetheilten hinzu, dass er den Zorn Gottes als wirksame

Energie der göttlichen Majestät gegenüber der sündigen Welt bestimmt. Demnach ist ihm dieselbe die sich selbst gegen die Welt behauptende, alle Dinge tragende und regierende, die Sünde richtende und rächende, absolute Freiheit und Macht, Weisheit, Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes. Damit ist uns aber auch die innere Verwandtschaft und Einheit der beiden Seiten jener Unterscheidung erklärt und zugleich verstehen wir, warum beide bei Luther so leicht ineinander übergehen können. Denn wenn er, wie wir gesehen, einerseits zwischen Gott dem verborgenen und dem offenbaren unterscheidet, um den trotz der Offenbarung bleibenden, scharfen und festen Unterschied zwischen Gott und der Creatur aufrecht zu erhalten und die Selbstbehauptung der göttlichen Majestät in ihrer Selbstmittheilung an die Creatur überhaupt unangetastet stehen zu lassen; so substituirt sich ihm dafür andrerseits sofort und in demselben Interesse die Entgegensetzung des Gottes des Zorns und der Gnade sobald es sich um das faktische Verhältniss Gottes zur Sünderwelt handelt. Denn der Sünde gegenüber erweist sich die in ihrer Selbstheit und Absolutheit sich behauptende Majestät als Zorn, und die Selbstmittheilung Gottes als Gnade; dort ist es Gott aufser Christo, hier in Christo. In beiden Fällen ist mithin der Grundgedanke derselbe: dass Gott Gott sei und bleibe, und dass er sich dennoch als unsern Gott geoffenbaret hat, der von uns als solcher zu unsrem Heil im Glauben ergriffen und zu eigen gemacht werden kann.

§. 8.

Gott der absolute und der frei gebundene.

Fassen wir ferner die verwandten Aussagen Luthers ins Auge, die über Gott den absoluten und den in sein Wort gekleideten, so sind diese noch mehr geeignet, uns über seine bezügliche Lehre eine klare und sichre Auskunft zu geben, und dienen zugleich zur definitiven

Bestätigung unsrer bisher dargelegten Auffassung derselben.

Unter den zahlreichen Stellen, in denen er von dem *deus absolutus* oder *nudus* redet, ‚von dem man in den hohen Schulen viel speculirt und disputirt hat‘, kommen besonders die beiden in Betracht, die sich in seiner Auslegung von Gen. 6, 6 und von Ps. 51 finden. In der ersteren Stelle unterscheidet er, zunächst gleichfalls im theologisch-metaphysischen Sinne, zwischen dem *Deus nudus*, der *nuda majestas*, *quae est deus ipse*, und dem *Deus involutus et incarnatus*. Jener ist in seiner *substantia plane incognoscibilis; in deo enim nihil est nisi divinitas, et substantia Dei est ejus immensa sapientia ac omnipotens potentia; haec rationi simpliciter sunt inaccessibilia.* Ueberhaupt ist das rein Geistige für uns unfassbar: *spiritus nos agnoscere non possumus, cum ut spiritus offeruntur, imagines autem agnoscimus.* Desshalb hat sich Gott herabgelassen *ad captum infirmitatis nostrae et sub similitudinibus seu involucris, puerili simplicitate, se nobis offert, ut aliquo modo a nobis cognosci possit.* Da tritt Gott heraus, *foras procedit ad nos, nobiscum agens per aliquod involucrum et externas res, quas possumus apprehendere, sicut sunt verbum Dei et ceremoniae ab ipso institutae.* Diese Hüllen, Bilder, Zeichen sind im neuen Testament das Wort, die Sacramente, die Absolution, insonderheit aber ist Christus, *filius incarnatus, illud involucrum, in quo divina majestas cum omnibus suis donis sic se nobis offert, ut nullus tam miser peccator sit, quin ad eum accedere ausit, cum certa fiducia consequendae veniae; hic unus conspectus majestatis in hac vita facilis et possibilis est.* Wie hier, so geht auch sonst noch mehrfach in dieser Stelle die Exposition sofort auf die praktische Seite der Unterscheidung über, um deretwillen er sie überhaupt aufstellt und auf die es ihm eigentlich ankommt[1].

Das beweist namentlich seine Auslegung von Ps. 51.

1) S. Wittenb. Ausg. Tom. VI, fol. 98 ss.; W. 1, 736 ss.

Das Volk Israel, heifst es hier, hat nicht mit Gott blofs, ohne sein Wort, gehandelt (*non habuit Deum absolute speculatum*)... ‚Wer nicht will anlaufen und verloren werden, der hüte sich und handle beileibe nicht mit Gott blofs, ohne sein Wort und Zusagung. Denn die menschliche Natur und Gott, blofs, *(Deus absolutus)* können sich nicht miteinander vertragen noch vergleichen. Denn es ist unmöglich, dass menschliche Schwachheit die hohe Majestät Gottes könne ergreifen und ertragen, wie die Schrift zum öfternmal vermahnet und lehret. Darum soll man den heiligen Propheten David also verstehen, dass er nicht mit Gott blofs rede, ohne das Wort; sondern mit dem wahren Gott, der sich in das Wort und seine Verheifsung und Zusagung verkleidet hat *(Deus vestitus et indutus verbo et prommissionibus suis)*, dass ja der Herr Christus von dem Namen Gottes nicht ausgeschlossen und abgesondert werde, von welchem Christo Adam und die andern Patriarchen Verheifsung empfangen hatten‘. Diesen Gott müssen wir ergreifen, wenn wir nicht in Verzweiflung fallen wollen (das. auch S. 1164). Diesen können wir fassen, verstehen und mit Freuden ansehen *(hic deus tam clementi specie et, ut sic dicam, tam jucunda larva indutus, potest apprehendi)*. ‚Der blofse Gott aber ist gleich wie eine eiserne Mauer, welcher, je mehr ihr einer anhaben und dieselbe stürmen will, je mehr er ihm selbst Schaden thut. Darum befleifsiget sich der Satan ohne Unterlass, dass wir an dem blofsen Gott anlaufen sollen, wenn wir die Verheissung und Gnade (in Christo) vergessen haben, dass wir alsdann allein von Gott und seinem Gerichte *(judicio)* gedenken sollen‘. David redet von dem Gott der Väter. Wenn aber ein Türke, Heuchler oder Mönch spricht: Gott sei mir gnädig, so ist es als wenn er nichts spräche, *quia Deum, quem nominat, non apprehendit velatum tali persona seu specie, quae nobis attemperata est, sed apprehendit et invadit Deum in sua absoluta potestate, ubi necessario sequitur desperatio et Luciferi casus ex coelo ad inferos.* Desshalb dringen auch die Propheten so fleis-

sig auf die Verheifsungen Gottes, ‚die Christus in sich beschlossen haben und halten uns Gott für, nicht als einen Richter oder der unser Feind ist, sondern der uns barmherzig und gnädig ist, der uns, die wir verdammt sind, wiederum wolle lebendig und selig machen‘. Unsere Natur dagegen gedenkt übereinstimmend mit dem Gesetze Mosis: du bist ein Sünder, Gott ist gerecht und dir feind, und wird dich strafen. Indem nun David betet: Gott sei mir gnädig, bringt er zwei Dinge zusammen, die sich natürlich beisammen nicht leiden. Darum ‚beweiset er eine solche Kunst und Weisheit, welche weder das Gesetz lehrt, viel weniger die Vernunft ohne Hilfe des heiligen Geistes erdenken oder verstehen kann‘ [1].

Wir begegnen hier demselben Gedanken, wie oben. Der absolute Gott, d. h. ‚Gott blofs und abgesondert von Christo‘ (8, 697; 6, 373), ist abermals nicht der schlechthin jenseitige und unbekannte, sondern der gewissermafsen bekannte, dessen Erkenntniss aber dem Sünder nichts hilft, sondern ihn verdirbt, denn dieser Gott ist der in der Hoheit seiner Majestät unfassbare und in dem Zorn derselben unerträgliche. Es ist also Gott lediglich nach seinem Schöpferverhältniss zur sündigen Welt gefasst, von dem Vernunft, Gewissen, Gesetz Zeugniss geben. Diesem gegenüber lebt und wandelt der Sünder ‚ohne Schirm und Schatten in der brennenden Sonne‘ und gehet ‚blofs gegen die blofse Majestät und ihren erschrecklichen Werken einher‘ (6, 74). Aber ‚Gott will nicht, dass wir ihn auf diese Art erkennen sollen, desswegen hat er auch nicht als ein Blofser mit Blofsen zu thun haben wollen, sondern er hat sich in unser Fleisch, welches wir fassen und greifen können, verborgen. . . Wer aufser diesem Fleisch auf etwas anders schauet, der ist verloren. Denn dieser allein beschirmet uns vor der Hitze, die von der Betrachtung der göttlichen Majestät herkömmt; dieser Schatten giebt uns Kühlung, dass die Gedanken des Zorns vorübergehen‘ (6, 74. 77. 712).

1) S. W. 5, 698 ss.; Wittenb. Ausg. Tom. III, fol. 452b ss.

Der absolute Gott ist mithin Gott aufser Christo in seiner blofsen Majestät, ‚da keine Gnade noch Liebe zu sehen und zu erlangen, sondern eitel Zorn und Verdammniss‘ (8, 719).

So erläutert Luther selbst seinen Begriff Gottes, als des absoluten; und derselbe Sinn ergiebt sich auch aus dem Gegensatz. Denn diesem Gott stellt er nicht Gott gegenüber, der sich irgendwie manifestirt und sich aus irgend welchem Grunde durch irgend welche Zeichen vermittelt hat. Der in die Sichtbarkeit getretene *deus involutus, vestitus*, den er meint und so nennt, ist ihm allein derjenige, der sich in das Gnadenwort und die Gnadenzeichen gekleidet, der in Christo unser Fleisch und Blut an sich genommen, und der es gethan und sich also frei gebunden hat für uns, damit wir an ihm einen fassbaren, sichern, tröstlichen Gott hätten. ‚Dieses ist der erste Grad des Irrthums, schreibt er gleichfalls zu Gen. 6, wenn die Leute den Gott, der sich in seine Bilder gewickelt und Mensch worden ist, verlassen nnd suchen den blofsen Gott. Wenn darnach die Stunde des Gerichts kömmt und sie Gottes Zorn fühlen . . . so verzweifeln sie und sterben, denn sie wandeln in der blossen Sonne und verlassen den Schirm und Schatten vor der Hitze. Darum soll Niemand von der blofsen Gottheit Gedanken vornehmen, sondern sich dafür hüten, als für der Hölle und für den allerhöchsten Teufelsanfechtungen. Und sollen wir darauf alle fleifsig sehen, dass wir bei den Zeichen bleiben, darinnen sich Gott selbst uns offenbaret hat, nemlich in seinem Sohn, im Wort, in der Taufe u. s. w. Denn in diesen Bildern sehen und finden wir den Gott, den wir dulden können, der uns tröstet und selig macht‘. (1, 740 ss. auch 15 ss.; 1575 ss.; 6, 373 u. a.)

Sehr beachtenswerth und entscheidend für das richtige Verständniss dieser seiner Unterscheidung ist es, dass Luther unter dem Wort und den Zeichen, in die sich Gott für uns gekleidet, das Evangelium im stricten Sinne, unter Ausschluss des Gesetzes versteht. Das Gesetz ist als ‚ein schreckliches Zeichen des göttlichen Zorns‘ zu dem gleichartigen Zeugniss der Schöpfung und des Ge-

wissens ‚darzu gekommen‘ (1, 742; 5, 702); der absolute unleidliche Gott ist ihm auch der Gott des Gesetzes. Und wie hier, so stellt er auch sonst das Gesetz neben der Vernunft und dem Gewissen mit der Majestät des absoluten Gottes und ihrem Zorn zusammen, im Gegensatz zum Gnade offenbarenden Evangelium. ‚Der Christen Lehre stellt uns nicht Gott für in seiner bloſsen Majestät, wie Moses thut‘; ist dirs also um deine Seligkeit zu thun, ‚so entschlage dich nur frei aller Gedanken von der Majestät Gottes, auch des Gesetzes, und lauf flugs zur Krippe‘ (8, 1599. 1602. 697; 6, 3021 ss.). Denn in dem Gesetz sieht Luther, wie wir später zu erweisen haben, die Bestätigung und Aufrechterhaltung des in der Schöpfung gesetzten, aber durch die Sünde verneinten Grundverhältnisses Gottes zu den Menschen, darum zeugt es ihm von dem absoluten, d. h. allmächtigen, freien und gerechten, zu keiner Gnade gegen die Sünder verbundenen Gott, der sich auch als ein solcher in dem Zorn seiner Majestät der Weltsünde gegenüber erweist und behauptet [1].

Das praktische Interesse aber, von dem Luther bei dieser und den andern Unterscheidungen zwischen Gott und Gott geleitet ist, giebt sich am deutlichsten in der Bezeichnungsweise kund, die er gleichfalls in der Ausl. v. Ps. 51 der andern substituirt, indem er von dem gewissen und dem ungewissen Gott redet. Davids Gott, sagt er hier, ist ‚nicht der bloſse Gott, nicht ein ungewisser Gott, der jetzt hier, jetzt da sei, sondern ist ein solcher Gott, der sich selbst geoffenbaret an einem gewissen Ort, durch sein eigen Wort und durch gewisse Zeichen und Wunderwerke abgemahlet und gleich als versiegelt und verbriefet

1) Luther fasst übrigens, was hier vorläufig bemerkt sei, das Gesetz selbst in doppelter Weise auf: in seinem reinen Gegensatz zum Evangelium und in seiner Beziehung zu demselben. Nur in ersterer Hinsicht ist es ihm eine Repraesentation des verborgenen und absoluten Gottes, ‚die Stimme der göttlichen Majestät, die wir nicht hören noch leiden können‘ (5, 196).

und verpetschiret hat, dadurch man ihn gewisslich erkennen und ergreifen möge, auf dass man nicht jetzt nach dem, darnach nach einem andern Gott tappe und greife, und nicht wissen möge, welches der rechte Gott und wie er zu ehren sei. . . Von einem solchen ungewissen Gott redet hier David nicht, sondern er redet von dem rechten, wahren Gott, welcher sich durch sein eigen Wort, Verheissungen und mancherlei äufserliche Zeichen und Wunderwerke eröffnet. Dieser wahre Gott schliefset auch Christum mit ein' (**5**, 785 ss.). Ebenso zu Jes. 1, 12: ‚Es war eine grofse und besondere Gnade und Vorrecht, dass sich Gott (im A. T.) an denselben leiblichen Ort (den Tempel) gebunden, damit die Menschen gewiss wüssten, wo sie Gott finden und fassen sollten (2. Mos. 20, 24). Derowegen kann Gott nirgend gefunden werden, ist auch nicht an einem andern Ort zu suchen, als an welchen er sich durch sein Wort gebunden. . . Im N. T. aber ist nicht ein solcher einziger gewisser Ort bestimmt, weil uns Gott Christum zum Erlöser hat vorgestellet u. s. w.' (**6**, 32 ss.).

Hiermit eröffnet sich uns der eigentliche Sinn und die Tendenz dieser Unterscheidung und ihr Zusammenhang mit der in dem vorigen Paragraphen dargelegten. Gott der absolute ist der allgewaltige, über Alles frei schwebende, ungebundene. Ist er aber für uns nur ein solcher, so ist er auch nur der verborgene, d. h. der für die Creatur überhaupt unerforschliche und der für die sündige Creatur unerträgliche. Denn da ist er schlechthin ungebunden in seinem Willen und in dem Waltenlassen seines Zorns, und wir Sünder wissen nicht, wie er gegen uns gesinnet ist. ‚Was hilfts dich, dass du lange wissest, dass ein Gott sei, und ist dir doch verborgen, was sein Wille gegen dir sei? Da träumet einer diefs, ein anderer das' (**8**, 2449). Da kann auch kein Glaube, kein Vertrauen Raum finden, sondern eitel Furcht und Schrecken, die ‚entweder zur Verzweiflung oder zur Heuchelei und vergeblichen Trost der Werke führen' (**6**, 3022). Denn wo nur Freiheit ist auf Seiten Gottes, da kann auch nur Un-

gewissheit, Zweifel, Furcht sein auf Seiten des Menschen. Darum ist der verborgene, absolute Gott ‚ein ungewisser, schrecklicher, trostloser Gott‘. Aber Gott hat sich selbst aus Gnaden für uns gebunden in Christo; der ‚frei über Alles schwebende Gott hat sich ins Wort gefasset‘ (**18**, 2235), gewickelt und gekleidet, und hat sich uns in seinem gewissen Wort u. s. w. verbrieft und versiegelt. Nun wissen wir, wessen wir uns bei ihm zu versehen haben, wissen, dass er, obwol er der freie ist und bleibt, doch nichts Anderes als unsre Seligkeit will, und haben nicht zu fürchten, dass er als der absolute und verborgene uns zürne, sondern dürfen uns zuversichtlich seiner gewissen Gnade versehen. Und zwar bleibt er als der gebundene doch der freie, als der geoffenbarte doch der verborgene, und umgekehrt, wie in sich, so für uns. Anders hätte er keine Macht, seinen Gnadenwillen durchzuführen und sich in seiner Gottheit und Majestät gegen seine Feinde zu behaupten (**9**, 1267 ss.). Und ebenso könnte bei uns der rechte, ehrfürchtende Glaube nicht Statt haben. Denn ist Gott nur der in Gnaden für uns gebundene, so ist er weder von uns zu fürchten, noch bedarf es überhaupt des Glaubens, denn dann müsste er uns gnädig sein, ja dann würde er aufhören, Gott zu sein. Es ist darum kein Widerspruch, wenn Luther einestheils sagt, dass Gotte gegenüber, sofern er nicht geoffenbart ist, kein Glaube, keine Heilserkenntniss möglich sei, denn von einem solchen Gott könne man nichts wissen (**2**, 258); und anderstheils wiederum behauptet, dass wenn Gott nicht auch der verborgene und absolute wäre, er von uns nicht nur nicht gefürchtet werden könnte, sondern ‚alsdann hätten auch weder Glaube, noch Hoffnung, noch Liebe Statt in uns‘, d. h. wir würden dann doch ‚ohne Gott sein und leben‘ (**4**, 584). Luther will vielmehr, dass wir Gott Beides zumal sein und bleiben lassen, gleichwie ihm auch der rechte Glaube Beides in sich schliefst, Furcht und Vertrauen. Doch darüber bald mehr.

Es bedarf keines weiteren Beweises dafür, dass sich

durch die verschiedenartigen Wendungen und Ausdrücke, deren sich Luther für seine Unterscheidung von Gott und Gott bedient, ein und derselbe Grundgedanke, ob auch mannigfach gefärbt, hindurchzieht; und dass man ihn ganz missverstehen würde, wenn man dieselbe auf den Gegensatz von Gott an sich und Gott in seinem Weltverhältniss, oder Gott *in abstracto* und *in concreto*, nach der Idealität und der Realität seiner Offenbarung, reduciren oder auf sie die Kategorie des Physischen und des Ethischen anwenden wollte. Luthers Anschauung ist weder mit diesen Kategorien zu erreichen, noch ist sie überhaupt auf jenen Gegensatz gerichtet, da die durchweg praktische Tendenz derselben es auf beiden Seiten mit dem Verhältniss Gottes zur Welt zu thun hat. Seine Gegensätze bewegen sich alle innerhalb dieses Verhältnisses, und was er mit ihnen allen ausdrücken will, ist vielmehr der eine Gedanke: dass Gott in einer doppelten und gleich realen Relation zu der gefallenen Welt steht, aufser Christo und in Christo. Aufser Christo, als der in seiner Schöpfermajestät sie weit transcendirende und von ihr unerreichbare, welcher sie zwar als der zugleich ihr immanente kraft seiner Willensmacht trägt und regiert, jedoch nur so, dass er in ihr seinen Zorn walten lässt, und darum auch von ihr nur als der abgewandte, unerträgliche und schreckliche Gott erfahren werden kann. In Christo, zwar auch als derselbe in seiner Majestät verborgene und absolute Gott, der sich ihr aber in seiner Erlösergnade nicht nur zugewendet und geoffenbart, sondern sich als diesen für uns so fassbar gemacht, sich uns so gebunden und versichert hat, dass wir ihn erkennen und ergreifen, ihn dulden und uns seiner gewiss getrösten können. Damit correspondirt auch, was Luther über die zwiefache Gotteserkenntniss (oben §. 7) lehrt.

Die natürliche Gotteserkenntniss, die aus der Natur und Vernunft, aus dem Gewissen und Gesetz stammt, und ‚die schlecht und blofs von Gott redet, wie alle Menschen thun, so sich nach Gottes Wort nicht richten‘

(5, 786), vermag ihn auch nur als den ersteren zu ihrem Verderben zu erkennen; während die Glaubenserkenntniss, die Gott nicht aufser sondern in Christo erfasst, ihn auch als den gnädigen Gott zu ihrem Heil erkennt und erfährt. ‚Gott schauet man, sagt Luther zu Matth. 5, 8, zweierlei Weise: einmal nach seiner hohen allmächtigen Gewalt, und das hilft wenig, ja das Anschauen kann die Natur nicht leiden. Zum andern schauet man ihn für einen Gott, für einen allmächtigen, gütigen, gnädigen Vater. Denn Gott ist nichts andres, denn die ewige, allmächtige Gütigkeit und Barmherzigkeit. Und den schauen die allein, die da sind eines reines Herzens, da ist, die da gläuben. Denn die noch nicht gläuben, die haben kein rein Herze, erkennen ihn nicht; sondern halten ihn für einen gestrengen Richter und fliehen vor ihm, wie Adam thät im Paradies. Warum? denn sie sehen in ihr Gewissen, das ist unrein, darum scheuen sie sich dafür und fürchten sich‘ u. s. w. (11, 3105; ähnlich 7, 579 ss.).

Wie tief diese Unterscheidung von Gott und Gott in Luthers Theologie eingreift, wie consequent sich dieselbe, gleichsam als das *principium movens* seiner theologischen Glaubensdialektik, an allen entscheidenden Puncten geltend macht, das wird in den folgenden Abschnitten mehr und mehr hervortreten. Hierhaben wir, zugleich zur ferneren Bewährung unsrer Auffassung, nur noch den nächsten Folgerungen nachzugehen, die Luther aus jener Doppelbeziehung Gottes zur Welt zieht, indem er einen zwiefachen Willen und weiter eine zwiefache Weltgegenwärtigkeit und Weltwirksamkeit Gottes unterscheidet. Auch hierbei kommt es uns nur darauf an, vorerst den sichern Thatbestand zu gewinnen und festzustellen.

Die Scholastik hatte bekanntlich eine *voluntas beneplaciti* und *signi* in Gott unterschieden; jener ist der ewige, unveränderliche, allmächtige Wille, dieser der in der Zeit und den Zeichen erscheinende, wandelbare und nicht allmächtige, weil er, wie z. B. die Gebote, übertreten wer-

den kann und wird. Luther eignet sich diese Unterscheidung, anfänglich auch in demselben Sinne an, indem er dem geheimen und verborgenen Willen Gottes, ‚der Alles ordnet, schafft und thut, der nicht zu forschen, uns auch nicht zur Regel unsrer Handlungen vorgeschrieben ist', den geoffenbarten gegenüberstellt, den wir aus dem Worte Gottes überhaupt, das Gesetz miteingeschlossen, erkennen lernen (9, 1085; 18, 2232 ss., 1, 739. 741). Ja in der Schrift wider Erasmus geht er, wie wir sehen werden, bis zur prädestinatianischen Behauptung, dass der eine Wille dem andern widerspreche (18, 2233 ss.; 2245 ss.; 2299 ss.). Später aber behält er zwar die Unterscheidung bei, doch nicht ohne sie wesentlich und im Sinne seiner Lehre vom verborgenen und geoffenbarten Gott zu modificiren, mit welcher sich ja die eben bezeichnete, überlieferte Weise der Distinction nicht deckte. ‚Dass sie (die Scholastiker) nun lehren und heifsen, sagt er zu Gen. 6, man solle den Willen des Zeichens ansehen, daran thun sie wol; es ist aber noch nicht genug. Denn werden wir nicht, wenn wir die zehn Gebote ansehen, geschrecket, wenn wir darin unsre Sünden sehen und finden? So nun diese schrecklichen Zeichen des göttlichen Zorns, die auch sein der Wille des Zeichens, darzu kommen, ist es unmöglich, dass sich ein Herz aufrichten kann, wo es nicht in den Willen des Wohlgefallens siehet, den wir also nennen *(quam nos sic appellamus)*, das ist, auf Gottes Sohn'. Die Stelle ist sehr instructiv für das Verständniss dieses gesammten Lehrgebiets bei Luther. Sie zeigt deutlich, wie seine Unterscheidung des verborgenen und geoffenbarten Gottes ihren eigentlichen Schwerpunct nicht in dem formalen Gegensatz von Wesen und Erscheinung, sondern in dem materialen von Majestät und Liebe, Zorn und Gnade hat, wenn er auch nicht immer beide rein auseinanderhält. Denn der verborgene Wille hat ihm ja auch seine Zeichen; in der Schrift redet zu uns auch die Majestät Gottes, im Gesetz und sonst noch: ‚das sind Worte der Majestät, davon St. Paulus sagt Röm. 11, 35; item Röm. 9, 18; wer kann

diese Worte vertragen'? (1, 2165). Umgekehrt ist der geoffenbarte Wille ihm nicht blofs der erscheinende, sondern derjenige ewige Wille, der in der Tiefe des göttlichen Herzens ruht und der rechte, eigentliche Wille des Wohlgefallens ist. So erklärt er sich selbst näher darüber in derselben Stelle (zu Gen. 6): *Improprie*, sagt er von der scholastischen *voluntas beneplaciti*, *vocant hanc voluntatem beneplaciti. Nam voluntas beneplaciti debet ea vocari, quam ostendit Evangelium* (Röm. 12, 2; Joh. 6, 40; Matth. 3, 17). *Haec voluntas gratiae recte et proprie vocatur voluntas beneplaciti, et est unicum remedium et salus contra illam sive signi, sive beneplaciti voluntatem, de qua in diluvio et Sodomorum interitu Scholastici disputant. Horribilis utrinque ira cernitur, contra quam animi se non possunt tueri, nisi illa voluntate gratiae. Haec voluntas beneplaciti divini ab aeterno disposita est, et in Christo revelata et exhibita. Haec est vivificans, suavis et amabilis voluntas, quare sola merebatur dici voluntas beneplaciti* [1]).

Diesem Willen setzt Luther die *voluntas substantialis et aeterna*, den Willen der göttlichen Schöpfermajestät gegenüber, der obgleich er einen anders bestimmten und bezogenen Inhalt hat, doch dem Gnadenwillen nicht widerspricht. Denn dieser ist der offenbar gewordene, welterlösende Wille, jener der weltregierende, verborgene, der sich hienieden nur allmählig und theilweise, je nach dem Verlauf der Geschichte, und zwar nur den Gläubigen erschliefst, von diesen aber auch einst im ewigen Leben vollkommen erkannt werden wird (1, 742). *Quicquid Deus hac voluntate voluit, ab aeterno vidit... Non igitur ea sententia est, quasi Deus ab aeterno non viderit, vidit ab aeterno omnia. Sed sicut haec malitia hominum nunc cum maxima vi se aperit, ita nunc primum revelat Deus hanc malitiam in cordibus suorum prophetarum. Est igitur Deus ab aeterno firmus in suo consilio et constans, videt et*

1) Wittenb. Ausg. Tom. VI, fol. 98b; W. 1, 740 ss.

scit omnia; sed haec non nisi suo certo tempore revelat Deus piis, ut ipsi quoque videant. Andrerseits schliessen sich ihm wiederum dieser Wille und der erlösende so innig und unmittelbar zusammen, dass er eben von dieser *voluntas substantialis*, selbst, *quae est inscrutabilis, nec voluit eam Deus proponere in hac vita*, sagt, *quibusdam involucris voluit eam ostendere: baptismo, verbo, sacramento coenae;* aber zugleich beide wiederum unterscheidend hinzufügt, dass wir nach jenem Willen nicht zu fragen, sondern nur an diesen uns zu halten haben, wie auch die Männer Gottes, ein David, Moses *in voluntatem beneplaciti sic intuiti sunt, ut a voluntate signi nusquam averterent oculos* (a. a. O. fol. 97b u. 98a). Wir werden darum nicht fehlgreifen, wenn wir ihn so verstehen, dass der eine und der andere Wille in Gott ewig eins sind, aber gemäss der Doppelbeziehung Gottes zur Welt, geschichtlich auseinandergehen, sowol an sich als für uns, um sich endlich in dem ewigen Leben in jener ihrer gottwesentlichen, aber dann auch weltwirklich durchgeführten Einheit für die vollendeten Erlösten und an ihnen zu erweisen und zu verwirklichen. Uebrigens fügt Luther selbst, im Bewusstsein der grossen Schwierigkeit des Gegenstandes hinzu, dass ihm diess der einfachste Verstand der Sache zu sein scheine, dass er aber am liebsten solche Fragen umgehe, so viel er könne (W. 1, 735).

Wie mit dem Willen, so verhält es sich auch mit der Gegenwart und der Wirksamkeit Gottes in der Welt. Auf die Frage: Wer kann vor dem Herrn fliehen? Ist er nicht an allen Enden? antwortet er zu Jona 1, 5: ‚Also ist es zu verstehen‘ dass Gott hat zweierlei Wesen oder Gegenwärtigkeit: Eine ist natürlich, die andere geistlich. Natürlich ist er an allen Enden, wie Esaias sagt 66, 1: der Himmel ist mein Stuhl und der Erdboden mein Fussschemel. Also ist er auch mitten in der Hölle, Tod und Sünden, wie Ps. 139, 8 sagt. Also kann ihm Niemand entfliehen. Aber geistlich ist er alleine, da man ihn also kennet; das ist, wo sein Wort, Glaube, Geist und Gottes-

dienst ist, da sind die Seinen, welche allein fühlen, wie Gott ein solcher Herr ist, der allmächtig und an allen Enden ist. Die Gottlosen aber fühlen das nicht, gläubens und wissens auch nicht, dass Gott an allen Enden sei, ob sie es gleich hören sagen, und wol nachsagen können'. So kann man wol vor Gott fliehen und ihm doch nicht entfliehen (**6**, 2605 ss.). In Uebereinstimmung damit unterscheidet Luther auch ein zwiefaches Sehen Gottes: jenes ruhende, zuständliche Schauen Gottes, von dem schon früher die Rede gewesen und kraft dessen Gott von Ewigkeit Alles sieht und weifs (**1**, 735). Denn ‚bei Gott ist Anfang, Ende und das Mittel der Zeit ein Augenblick; bei ihm und vor ihm ist ein ewiges Heute, weder Vergangenes noch Zukünftiges, sondern aufserhalb der Zeit und in Ewigkeit ist Alles gegenwärtig da' (**5**, 199 ss.). Andrerseits lehrt er ein wirksames Sehen Gottes (**3**, 38. 71); vor Allem das auf das Niedrige gerichtete Gnaden-Ansehen, ‚welches das gröfste ist; denn wo es dahin kommt, dass Gott sein Angesicht zu Jemand wendet, ihn anzusehen, da ist eitel Gnade und Seligkeit, da müssen alle Gaben und Werke folgen; ... da gibt er sich selbst, sein Herz, Geist, Muth und Willen' (**7**, 1262. 1267); diesem gegenüber aber auch ‚das schreckliche, unerträgliche' Zornes-Ansehen, ‚da die Gewissen von Gottes Antlitz erschreckt sind', und das insonderheit die Gottlosen am Tage des Gerichts erfahren werden (**4**, 1602. 681. 651; **9**, 771). *Est et ipse Deus maxime heroicus et sine regula, tamen ita declinatur aut dimittit se, ut nusquam tam acutum videat, quam si abjecta et humilia intuetur... Hic enim titulus et propriissima definitio Dei est: respector contemtorum et humilium; respicit etiam superbos et magnates in mundo, sed non habent opus ejus gratia et misericordia, contemnunt ejus respectum,* darumb mus er über sie hinsehen' (Ps. 138, 6)[1].

Ganz besonders nimmt Luthers Lehre von der zwiefachen Wirksamkeit Gottes unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Auch hier setzt er jener ‚allmächtigen und kräf-

1) Wittenb. Ausg. Tom. VI, fol. 448^b ss.; W **2**, 758 ss.

tigen, unmäfsigen und ewigen Wirkung Gottes in allen Creaturen' (18, 2295 ss.), von der schon oben die Rede gewesen, das Gnadenwirken Gottes gegenüber, das wie jene geistige Gegenwart nur da statt hat, wo Gott Glauben findet. Er unterscheidet demnach ,das edelste Werk' Gottes, die Gnadenwirksamkeit mit ihrem ,hauptgrofsen Werk aller Werke', der Menschwerdung des Sohnes, und ,das Gegenwerk der Stärke' (7, 1289. 1305). Beide Arten göttlichen Wirkens sind formal insofern gleich, als Gottes Macht dort wie hier eine geordnete ist, dass ,er nicht will handeln und wirken ohne Mittel oder aufser der Ordnung', dort durch die natürlichen Mittelursachen, hier durch die verordneten Gnadenmittel (1, 1879 ss.); und als er ferner hier wie dort aus Nichts Etwas schafft. ,Denn als im Anfang aller Creaturen er die Welt aus Nichts schuf, so bleibt er solcher Art zu wirken unverwandelt und sind doch alle seine Werke bis ans Ende der Welt also gethan, dass er aus dem, das nichts, geringe, verachtet, elend, todt ist, etwas köstliches, ehrlich, selig und lebendig macht; wiederum Alles was etwas, köstlich, ehrlich, selig und lebendig ist, zu nichte, geringe, verachtet, elend und sterbend macht; auf welche Weise keine Creatur wirken kann, vermag nicht aus nichts ichtes machen' (7, 1229). Desshalb wirket er auch nur da seine Gnadenwerke, wo er Glauben und geistliche Traurigkeit des Herzens findet, weil diese uns in uns vor Gott klein, kraftlos, zu nichts macht. *Hic exponit*, heifst es zu Jes. 66, 2, *ubi velit Deus habitare, quae vera ejus sit officina, in qua Deus solet opus suum facere, nempe spiritus contritus: Sunt enim afflictiones vera materia et nihil illud, ex quo Deus aliquid solet facere; Deus enim in materia privativa, non positiva, operatur*[1]. Demgemäfs zieht Luther folgende Parallele zwischen dem natürlichen und dem geistlichen Wirken Gottes: Wie Gott uns geschaffen hat und erhält ohne

1) Wittenb. Ausg. Tom. IV, fol. 310^{d}; W. 6, 1347; s. auch 7, 1293 ss.

unser Zuthun, allein durch den Willen seiner Kraft und Güte, und doch ,nicht so ganz ohne uns in uns wirket', nachdem er uns eben dazu geschaffen und erhält; so werden wir auch neugeboren und darin erhalten ohne unser Zuthun, allein durch Wirkung des heiligen Geistes, aber auch dieser ,wirket nicht so gar ohne uns', nachdem er uns eben dazu neugeboren, dass er in uns und wir mit ihm wirken; er predigt, tröstet durch uns u. s. w. So wirket Gott zumal ,in uns und durch uns, es geschehe nun aufserhalben dem Reich der Gnaden, unter der gemeinen allmächtigen Wirkung, oder in dem Reich der Gnaden, aus sonderlicher Kraft des Geistes Christi (18, 2401 ss.).

Aufserdem sind aber beide Arten göttlicher Wirksamkeit durchaus verschieden, ihrem Inhalt nach, und in ihrer Vollzugsweise. Denn während sich das Machtwirken Gottes in einer seiner Majestät zwar nicht homogenen, aber doch conformen Weise vollzieht, entäufsert sich Gott in seinem Gnadenwirken um unsretwillen auch dieser Conformität, wird klein mit uns, lässt sich zu uns herab und gibt seinem Wirken die unansehnliche, Anstofs erregende und widerspruchsvoll erscheinende Gestalt der Niedrigkeit, Schwachheit, Thorheit; theils um von uns erfasst werden zu können, theils um die sich hoch dünkende und nach dem Hohen strebende menschliche Weisheit und Kraft, die unser Verderben ist, zu Schanden zu machen. ,Siehe, sagt er, das sind zwei Werke Gottes wider einander; aus welchen wir lernen, wie Gott also gesinnet sei, dass er ferne von den Weisen und Klugen sei und nahe bei den Unweisen'. Denn seine Machtwerke wirkt Gott in hoher Gewalt und ,öffentlich durch die Creaturen', aber sein Gnadenwirken ,gehet heimlich unter einem ungleichen Ansehen solcher Gewalt' (7, 1290 ss. 1293). *Deus non agit nobiscum secundum majestatem, sed induit formam humanam, et loquitur nobiscum per totam scripturam sicut homo cum homine... adeo omnia sine majestate, ut ita dicam, exinanita forma Dei loquitur nobiscum... Demittit autem Deus hoc modo se propter nostram imbecillitatem; non enim*

possumus sustinere loquentem in majestate [1]. Diese Demuth des sich in Gnaden offenbarenden Gottes, kraft welcher ‚er seine göttliche Majestät und Kraft erzeiget durch Nichtigkeit und Schwachheit‘ (5, 307) und ‚sich als einen Schwachen in schwacher Gestalt darstellt‘ (6, 373), ist der Welt, dem Unglauben, dem Teufel, die ihre Lust an den hohen Gedanken haben, verborgen und ein Spott und Aergerniss. Denn obgleich es ‚eine allmächtige Gewalt, die höheste Weisheit, gröfseste Gerechtigkeit ist, scheinet es doch das Widerspiel zu sein, dass nichts schwächer ist denn seine Gewalt, nichts schändlichers denn seine Gerechtigkeit, nichts närrischer denn seine Weisheit‘ (12, 1930). Aber das ist ‚unsres Herrn Gotts Ruhm, dass er seine Ehre, Weisheit und Macht in Schanden, Narrheit und Schwachheit beweiset‘ (10, 1249), dass er närrische, vor der Welt schmähliche Zeichen nimmt, damit sie sich daran ärgere und alle menschliche Weisheit und Kraft zu Schanden werde. ‚Denn wo er es nicht thäte, so bliebe der stolze Muth in uns stecken, dass wir und unsre Weisheit auch etwas wären, da würde denn jedermann zulaufen; aber er will, dass wir den Sinn brechen und den alten Adam ausziehen‘ (3, 439 ss. 6, 373).

In diesem Sinne ist Gott, der offenbare, nach der Art seines Wirkens ein heimlicher, verborgener, der unter dem Fluch den Segen, unter Sünde und Tod Gerechtigkeit und Leben, unter Trübsal Trost birgt und wirkt (1, 2064); nur der demüthige Glaube vermag ihn da zu erkennen und erfährt ‚unter Unkraft und Thorheit allen göttlichen Rath, Weisheit und Stärke‘ (8, 737); ‚das zerknirschte Herz ist eine Residenz der göttlichen Majestät‘ (6, 1347). Die Welt dagegen, insonderheit der Satan ‚kann da nicht hinkommen, denn er ist ein hoffärtiger, stolzer Geist‘, der sich gern in eitel Herrlichkeit verkleidet; ‚darum hat ihm auch Gott die Schalkheit gethan, dass er sich aufs allertiefste herunter lässt und verbirget in der allergeringsten Form, und auch nicht will sich anders finden lassen‘ (8, 737 ss.). Jetzt siehet man ihn

1) Wittenb. Ausg. Tom. VI, fol. 290; W. 1, 2165; s. auch 2322.

,nur im Evangelio und Glauben, das ist ein klein, eng Gesichte, da ist Gott klein und wenig begriffen; aber am jüngsten Tage wird er sich sehen lassen nach seiner Gröſse und Majestät' (12, 158).

Wir begegnen hier einem neuen, zwar der Mystik entlehnten, aber durchaus eigenthümlich ausgebildeten und selbständig bis tief in die Versöhnungslehre hinein durchgeführten Grundzug der Theologie Luthers und ihrer Dialektik. Auffallen könnte es, dass er dabei den *deus revelatus* selbst wiederum als verborgenen bezeichnet; aber er hat hierbei nicht den Inhalt, sondern die Form der Offenbarung im Auge, und damit hebt sich der Widerspruch sofort von selbst. Gott hat seinem Gnadenwirken eine Gestalt gegeben, das ist seine Meinung, die ganz hineingehend in unsren gegenwärtigen Zustand, wie er wirklich ist, zugleich geeignet ist, den empfänglichen, demüthigen Sinn an sich zu ziehen, und diesem die Gnade zu erschliessen, dagegen dieselbe dem fleischlichen Sinne zu verhüllen, der nur ,in die Höhe geht und nach dem ansehnlichen, scheinenden, prächtigen Wesen und Stand' trachtet (7, 1234. 1251). So ist diese Weise göttlicher Selbstbezeugung, indem sie ein gnadenverhüllendes Gericht über alle fleischliche Weisheit und Macht ist, eben darin ein gnadenenthüllendes und mittheilendes Wirken für alle, die jenem Gericht sich und ihr altes Wesen unterstellen. Nicht Jeder, er sei geartet und gesinnt, wie er wolle, kann und soll Gott in seinem Gnadenwirken erkennen und erfahren, sondern nur der, welcher sich durch dasselbe demüthigen und erniedrigen lässt; darum ist dieſs Wirken zugleich ein offenbares und verhülltes, und in dieser seiner Gestalt ein abstoſsendes und anziehendes zumal. Es kann ,allein durch den Glauben verstanden und erkannt werden; wo aber der Glaube nicht ist, da wirket Gott solch Werk nicht' (7, 1290. 1293), sondern sein ,Werk der Stärke', mit welchem er die Verächter seiner Gnade doch erniedrigt, aber zu ihrem Verderben (das. 1302 ss.).

Die verschiedene Art der einen und der andern Wirk-

samkeit Gottes in der Welt hat aber ihren Grund in der verschiedenen, durch seine zwiefache Weltbezogenheit bestimmten Beschaffenheit derselben. Denn in seinem Machtwirken erweist sich Gott als der in seiner Majestät sich behauptende, darum auch seinen Zorn über die Sünde offenbarende und durchführende Schöpfer und Regierer der Welt; während er seine der Welt sich hingebende und zu ihr sich herablassende, ihrer sich erbarmende und sie errettende Liebe, als Erlöser in seinem Gnadenwirken kund thut. Den Beweis dafür liefert jene andere Bezeichnungsweise des Gegensatzes, die sich gleichmäſsig in den Schriften Luthers aus der frühesten und der späteren Zeit findet, und deren er sich um so lieber bedient, weil sie ihm den Unterschied zugleich nach seinen beiden Seiten hin, der formalen und der materialen, ausdrückt. Wir meinen die schon erwähnte Unterscheidung der fremden und der eigenen Werke Gottes. Denn er bezeichnet sie desshalb so, theils weil Gott seine Machtwerke ‚durch die Mittel der Creatur wirket', namentlich auch der Engel, der bösen wie der guten (10, 1257), so dass ‚der Creaturen Kräfte dabei mit unterlaufen', dagegen in seinem Gnadenwerk zwar nicht ohne Mittel, wol aber ohne Mitwirkung von Seiten der Creatur thätig ist, so ‚dass Niemand mit ihm wirket, sondern er allein' (7, 1290. 1293 ss.); theils weil ‚Gott viel mehr Lust hat seine Barmherzigkeit zu thun, denn das Gegenwerk der Stärke' (das. 1289). Denn die fremden Werke Gottes, sind die Zorneswerke, die Gott ‚thun muſs wider seine Art: richten, verdammen und strafen die Unbuſsfertigen'; die eignen dagegen die in Christo, die ‚sein eigen sein nach seiner Art, die Werke der Barmherzigkeit, dass er die Sünde vergibt, fromm und gerecht spricht und selig macht, die an Christum gläuben' (12, 2299 ss. v. J. 1516, und 5, 1162 ss. v. J. 1534). So liegt also auch der Unterscheidung der zwiefachen Wirksamkeit Gottes, nach ihrer Innenseite betrachtet, der Gegensatz von Zorn und Gnade zu Grunde. — Nach Luthers Anschauung ist also Gott in seinem Weltverhältniss Beides zumal, der ver-

borgene und offenbare, der absolute und frei gebundene, Schöpfer und Erlöser, Gott des Zorns und der Gnade, und erweist sich auch als solcher in seiner Gegenwart und Wirksamkeit in der Welt. Er ist Beides gleich real, gleich wahr und ernst, ohne sich zu widersprechen und der Einheit seines Wesens und Wollens auch für dieses Verhältniss zu nahe zu treten. Auf die Frage aber, wie diese Antinomie sich löse, geben uns die bisher betrachteten Stellen nur die summarische Antwort: in Christo. Bei dieser lassen wir es auch vorläufig bewenden, weil es uns hier nur darauf ankommt, von der Thatsache Act zu nehmen, dass und wie Luther zwischen Gott und Gott unterschieden, dass er aber auch ebenso bestimmt die Einheit festgehalten haben will. Denn so hörten wir ihn ja sagen, dass Gott dennoch derselbe geblieben, dass wer Christum habe, zugleich mit dem geoffenbarten auch den verborgenen Gott, diesen ganz und gar in aller seiner Majestät habe, weil Christus wie die helle Sonne Alles licht macht und uns ‚eben durch seine Menschwerdung in die Erkenntniss des Schöpfers zurückführt‘ (**10**, 226).

Diese zwiefache Relation Gottes zur Welt, darauf sei schliefslich noch hingewiesen, reflectirt sich nach ihrer Gegensätzlichkeit und ihrer Einheit auch in dem Bewusstsein der rechten Gläubigen, in welchem die durch sie bedingten Momente der Furcht und der Liebe, der Busse und des Vertrauens, immer miteinander gesetzt sind. Wie Luther schon in seinen frühesten Predigten den Gedanken mit besonderem Nachdruck betont hat, dass in einem Christen immer Furcht und Liebe beisammen sind und sein müssen (**12**, 2188 ss.; **10**, 240 ss.), so thut er es auch später durchgehends. ‚Die zwei, Furcht und Hoffnung, Gott fürchten uud Gott vertrauen, sind nicht widereinander, sondern müssen miteinander laufen‘ (**11**, 3090; **6**, 3023). ‚Man soll Gott erkennen und ansehen als einen Gott der armen betrübten Gewissen, die also Gott fürchten, dass sie gleichwol noch auf seine Barmherzigkeit hoffen; das Fühlen des Zorns soll mit dem Geschmack der Gnade und Barmherzig-

keit gemenget und vermischet, neben der Furcht auch die Hoffnung auf seine Güte da sein‘ (5, 743 ss.). ‚So viel der Mensch sich fürchtet in dem Seinen und vor Gottes Gericht in allen Dingen ein Sünder wird, so viel tröstet er sich der fremden Gnaden Gottes; also dass die zwei müssen bei einander bleiben, Gericht und Gnade, Furcht und Treue‘ (12, 262. ‚In einem rechten Menschen muss allezeit sein die die Furcht vor dem Gerichte Gottes, des alten Menschen halben, dem Gott feind und zuwider ist, und neben derselben Furcht Hoffnung zu der Gnaden vor der Barmherzigkeit, die derselben Furcht günstig ist um des neuen Menschen willen, der dem alten auch feind ist und also mit Gottes Gerichte stimmet; also stehet Furcht und Hoffnung mit einander‘ (4, 2355; auch 539 ss.; 5, 744; 1, 1811 ss. u. a.).

Diefs ist die praktische, in dem Leben des Gläubigen sich widerspiegelnde Seite der Lehre Luthers von dem Verhältniss Gottes zur Welt. Wie er überhaupt keine subjective Erfahrung und Empfindung des Christen kennt, soll ihr anders Wahrheit zukommen, die nicht ihre objective Begründung und Berechtigung in dem Verhalten Gottes hätte, und umgekehrt keine Beziehung Gottes zu uns, die sich nicht in dem Gewissen reflectirte, so correspondiren auch hier Gericht und Furcht, Gnade und Trost miteinander und schliefsen sich eng zusammen. ‚Die den Geist Gottes haben, lernen Unterscheid zu machen zwischen Sünder und Sünder, zwischen Gott und Gott, und lernen auch den zornigen Gott mit dem sündigen Menschen zu versöhnen und vereinigen‘ (5, 719). Wie aber die beiden Momente, Furcht und Vertrauen, die Einheit des Glaubens nicht aufheben, so bleibt auch Gott in seiner zwiefachen Weltbeziehung in sich und für uns der eine und selbige.

Doch diesen Gedanken können wir für jetzt noch nicht weiter verfolgen und begründen wollen, und das um so weniger, als das rechte Verständniss desselben selbst noch bedingt ist durch eine gründlichere Einsicht in die ganze Tiefe und den hohen Ernst mit welchem Luther

jenen Gegensatz anschaut und durchführt. So viel steht uns fest, dass er zwischen Gott aufser Christo und Gott in Christo so unterscheidet, wie wir es dargelegt haben, und dass sich ihm dieser Gegensatz auch subjectiv nicht nur in dem unversöhnten und versöhnten Gewissen, sondern auch in dem letzteren insofern reflectirt, als die Gläubigen noch den Gegensatz des alten und des neuen Menschen in sich tragen. Unsere Hauptaufgabe wird es sein, jener allentscheidenden Unterscheidung nach allen Momenten, die sie in sich schliefst und in der ganzen Schärfe, mit welcher Luther sie geltend macht, nachzugehen, um schliefslich zu erkennen, ob und wie sich ihm dieselbe einheitlich vermittelt.

Ehe wir uns aber dieser Aufgabe unterziehen, haben wir unsre Darstellung seiner Lehre von dem Weltverhältniss Gottes noch nach einer wichtigen Seite hin zu ergänzen, die wir bis jetzt absichtlich aus unsrer Untersuchung ausgeschlossen haben. Wir meinen die vielberufene Frage über den Praedestinatianismus Luthers. Es rechtfertigt sich von selbst, dass wir ihr ein besonderes Capitel zuweisen.

Drittes Capitel.

Luthers Lehre von der Gnadenwahl.

§. 9.

Vorerinnerung.

Da sich Luther unläugbar in verschiedenen Zeiten verschieden zu dieser Frage gestellt hat, und da andrerseits der Thatbestand bis auf heute vielfach verschoben und verwirrt worden ist durch die entgegengesetztesten Interessen und Motive, die von trübendem Einfluss auf die bezüglichen

Untersuchungen gewesen, so handelt es sich hier vor Allem um eine treue und vollständige Feststellung des Thatbestandes. Um diese zu ermöglichen wollen wir bei diesem Lehrstück streng den historischen Weg einhalten. Die folgende Auseinandersetzung soll vorläufig zeigen, wesshalb und in wie wie fern das Jahr 1525 hier einen Einschnitt bildet [1].

1) Zu vergl. J. Müller, *Lutheri de praedest. et lib. arbitr. doctrina.* Götting. 1832; und ‚die evangel. Union' Berlin 1854; Schweizer protest. Centraldogmen. Band 1. Zürich 1854. Lütkens a. a. O.; Frank, Theol. d. Concordienform. I, S. 119 ss. und Philippi, theol. Zeitschr. v. Dieckhoff u. Kliefoth, 1860, Heft 2. S. 161 ss. Da die Ansicht, dass Luther die unbedingte Vorherbestimmung gelehrt und dabei auch bis ans Ende geblieben sei, neuerdings von meinem Freunde Lütkens, im Anschluss an Müller und Schweizer, am eingehendsten vertreten worden ist, so nehme ich besonders auf seine Abhandlung Bezug. Durch das Streben nach dem geschichtlichen *Summum jus*, das auch ihm in *summa injuria* umgeschlagen, hat sich übrigens derselbe zu einer sehr einseitigen Auffassung dieser Lehre Luthers fortreifsen lassen. Die Art, wie hier der Gegenstand behandelt wird, hat Luther selbst schon im voraus charakterisirt, aber gegen dieselbe auch feierlichst protestirt: ‚da sie vor denen Orten allen übergehen werden (die vom geoffenbarten Gott handeln), und nur allein die annehmen, da von dem verborgenen Gott gehandelt wird' (𝔚. 269). Selbst Schweizer (Centraldogm. I. 395 ss.) urtheilt gerechter, wenn er zugiebt, dass Luthers erster Satz das menschliche Unvermögen und nicht die Gottesidee gewesen (S. 128), dass er die Universalität der Gnade in einer Weise behauptet, die mit der absoluten Gnadenwahl unverträglich zu sein scheine, dass er eigentlich nur im Interesse des *servum arbitrium* die absolute Praedestination mitverfochten habe, die freilich nothwendig aus jener Lehre folgen solle (S. 92 ss., 483), und dass die urlutherische Lehre von der in sich unbedingten Wirksamkeit der Gnadenmittel schon von Anfang an einen Unterschied zwischen Luther und den Schweizern berge und mit innerer Consequenz zur Zurückstellung der Gnadenwahl geführt habe (S. 562. 577 ss.). Lütkens konnte übrigens, trotz seines Strebens nach einer vorurtheilsfreien Darstellung, zu keinem andern Resultate kommen, einmal weil er Luther überhaupt in ein System fassen will und ihn dabei nach einer von ihm über-

So verschieden sich nämlich auch Luther zu Zeiten über diese ‚allerhöchste Frage von Gott und seinem Willen gegen uns‘ (12, 1562) geäufsert hat, sofern es sich dabei um die Gnadenwahl handelt, so hat doch diese letztere niemals den Ausgangspunct oder das Centrum seiner Anschauung gebildet. Nicht von der Idee und den Rathschlüssen Gottes, sondern von Christo und den Gnadenmitteln geht all sein Theologisiren aus. Seitdem er reformatorisch wirkend aufgetreten, stehen ihm darum folgende Sätze aus der Schrift und der Heilserfahrung als Fundamentalsätze des christlichen Glaubens bleibend fest und werden ihm immer gewisser: dass die Gnade Gottes nur Gnade in Christo sei, die ihre Wirksamkeit desshalb ausschliefslich an die Gnadenmittel gebunden habe; dass sie die alleinige Ursache im Werk der Bekehrung des Sünders sei, und dass mithin von einem freien Willen des Menschen in dieser Beziehung nicht die Rede sein könne. Wer nicht von diesem Standort aus Luthers bezügliche Lehre und seine weiteren Aussagen über die Willensfreiheit und die Gnadenwahl ins Auge fasst, verlegt sich selbst den Weg zur rechten Erkenntniss und Beurtheilung derselben.

schätzten Theorie der Willensfreiheit beurtheilt, die weder für die Anerkennung des grofsen Wahrheitsmoments Raum hat, das der Praedestinatianismus vertritt, noch zuzugestehen vermag, dass die absolute Praedestination nicht mit innerer Nothwendigkeit aus der Behauptung der gänzlichen Unfähigkeit des menschlichen Willens zur Selbstbekehrung folge (S. 105); hauptsächlich aber, weil er Luthers Lehre vom verborgenen und offenbaren Gott ohne Weiteres mit der Lehre von einem zwiefachen, sich widersprechenden Willen identificirt, (S. 91), und weil er durch einen Gewaltstreich, der sich zu einer historisch treuen ‚Feststellung des Thatbestandes‘ schlecht reimen will, alle Stellen einfach als irrevalente beseitigt, die von dem geoffenbarten Willen Gottes und der objectiven Vollkraft der Gnadenmittel handeln (S. 94). Luther will eben mit sich selbst gemessen und aus ihm selbst verstanden sein; dazu gehört aber vor Allem, dass man ihm seinen Kanon: ‚nicht von oben, sondern von unten‘, nicht umkehre, sondern ihn so und da stehen lasse, wie und wo er ihn hingestellt hat.

Hören wir, wie er sich selbst kurz vor seinem Ende in der Ausl. des Propheten Hosea (zu 13, 9) darüber äussert. Er habe immer, sagt er hier, wider die Verfechter des freien Willens diese Rede gebraucht, dass allein Gott eine Ursach unsres Heils sei und nicht unsre Werke; wir aber können, ohne der Gnade Gottes, nichts anders denn sündigen und uns selbst eine Ursache sein des Verderbens. Denn der Mensch hat erstlich das wahre Erkenntniss Gottes verloren, darnach ist der Wille ganz verderbt, dass er nichts denn Böses begehret. Denn wiewol die Vernunft ihr selbst gebieten kann, dass sie nicht in alle Lust, so viel das äufserliche Werk belanget, willige. . . dennoch wird der Wille darum nicht frei, das ist, dass der Mensch ohne den heiligen Geist sich nicht regieren, recht thun, und sich Gott angenehm machen könne, welches das Hauptstük ist, darüber sich die Vertheidiger des freien Willens zanken. Denn die böse Lust ist an ihr selbst Sünde; diese ist nicht müfsig, sondern treibet die Herzen ohne Unterlass wider Gottes Gesetz. Darum ist wahrhaftig nichts Gutes im Menschen, wo die Herzen nicht zuvor durch den heiligen Geist und den Glauben gereiniget und unsre angeborene Bosheit durch Vergebung der Sünden von uns genommen wird. Und dieses ist unser Grund, warum wir sprechen, es sei kein freier Wille und lehren, dass nichts Gutes im Menschen sei und könne nichts Gutes vom Menschen geschehen, er werde denn durch den heiligen Geist wiedergeboren; wie die Kirche sehr fein vom heiligen Geist singet: *sine tuo numine nihil est in homine, nihil est innoxium*' (6, 1971 ss.; Wittenb. Ausg. IV, f. 464b)[1].

Luther sagt noch mehr und Anderes in dieser Stelle, worauf wir später kommen werden, aber was wir hier aus einer seiner letzten Schriften mitgetheilt haben, das bildet den identischen Kern seiner betreffenden Lehre von Anfang an und zu allen Zeiten. Namentlich gilt diefs auch von dem, was er als eigentlichen Grund seiner Läugnung

1) So auch im ‚grofsen Bekenntniss' v. J. 1528, W. 20, 1376.

der Willensfreiheit bezeichnet. Dieselbe ist ihm von Hause aus nicht ein metaphysischer oder psychologischer, sondern ein theologischer Satz, ein Glaubenssatz, der ihm in unmittelbarstem Zusammenhange mit seiner Behauptung von der Alleinwirksamkeit der Gnade und seiner Bestreitung des Pelagianismus steht. Erst in zweiter Reihe und durchaus bedingt durch das Interesse jener fundamentalen Sätze entsteht ihm die Frage nach der Gnadenwahl, zu der die von der Schrift bezeugte und der Erfahrung bestätigte Thatsache hinzudrängen schien, dass nicht alle, die das Wort hören, auch zum Glauben gelangen, und zu welcher sich ja alle antischolastisch augustinisch gesinnten Männer seiner Zeit, mit denen der nächsten Vorzeit, bekannten. Für Luther war die Entscheidung in dieser Frage eine doppelt schwierige. Denn ihre Verneinung schien ihm mit seiner Lehre vom *servum arbitrium* und der unbedingt freien, allein Glauben wirkenden Gnade unvereinbar. Auch setzte sie ihn mit Augustin an einem Puncte in Widerspruch, an welchem von diesem sich entfernen, ihm so viel hieſs, als dem Pelagius sich nähern. Ihre Bejahung aber brachte ihn in wirkliche Collision mit seiner Lehre von der Heilskräftigkeit der Gnadenmittel und der darauf ruhenden Glaubenszuversicht.

Die Art, wie Luther sich zu dieser ernsten Alternative verhält, ist höchst bezeichnend und instructiv für ihn und seine Theologie. Das Streben nach einer begrifflichen Ausgleichung steht ihm so sehr zurück hinter dem Ernst und dem Gewicht der concreten, zu beiden Seiten liegenden Glaubenswahrheiten, die ihm unerschütterlich gewiſs sind, dass er zeitweilig lieber die Spannung erträgt und die Praedestination als scheinbare Consequenz mit in den Kauf nimmt und nach der einen Seite hin verficht, als dass er nach einer Vermittlung greifen sollte, die ihm auch nur in etwa ein Nachgeben in jenen Wahrheiten zumuthete. Dabei aber folgt er der göttlichen, ihn und das Werk der Reformation leitenden geschichtlichen Weisung. Denn so lange er dem Pelagianismus der römischen Kirche

und Theologie gegenüber die Unbedingtheit und Alleinwirksamkeit der Gnade zu verfechten hatte, sehen wir ihn auch die absolute Praedestination mitvertreten. Als es aber galt nach der entgegengesetzten Seite hin die Nothwendigkeit der Gnadenmittel gegen die Einen und die Heilskräftigkeit derselben gegen die Anderen aufrecht zu erhalten, als ihm selbst erst unter diesen Kämpfen die allentscheidende Bedeutung dieser Mittel für die Wahrheit, den Trost und die Gewissheit des Glaubens zu voller Klarheit aufgegangen, da wendet er sich immer entschiedener von der absoluten Praedestination ab, indem er, ohne es zu einer systematisch einheitlichen Zusammenfassung zu bringen, ernstlichst die Allgemeinheit und Alleinwirksamkeit der Gnade, und ebenso zugleich die Knechtschaft des Willens und die Selbstverantwortlichkeit des Menschen in seinem Verhalten gegen die Gnadenmittel aufs unzweideutigste behauptet. Es ist darum nicht zufällig, dass seine Schrift gegen Erasmus und das Jahr 1525 einen solchen Einschnitt in der weiteren Entwickelungsgeschichte seines Glaubens und Zeugnisses, auch namentlich seiner Stellung zur Praedestinationslehre, bezeichnet. Denn in dieser Schrift hat sein Kampf gegen Rom seinen Höhepunct, oder wenn man will seinen Tiefpunct erreicht, weil hier endlich der Kern der Differenz, ‚die Summa der Sache' (18, 2482) zur Sprache gekommen war. Zugleich aber erschien in demselben Jahr, die den Kampf nach der andern Seite hin aufnehmende Schrift ‚wider die himmlischen Propheten'. Von nun an steigt sein Zeugniss für die Gnadenmittel. Während er über die Gnadenwahl schweigt, sie fallen lässt, ja sich gegen sie erklärt, zeugen namentlich die Schriften und Predigten aus den letzten Jahren preisend und lehrend, bittend, tröstend und warnend, so deutlich, wie die Sprache es irgend vermag, von der Universalität der Gnade Gottes in Christo, und von dem Wesen, der Kraft und dem Trost der Gnadenmittel. Sie sind gleichsam sein Schwanengesang, den er sterbend, aber mit immer hellerer und lauterer Stimme, zum Lobe der allgemeinen Gnade anstimmt.

Die folgenden Paragraphen haben diese Uebersicht zu vervollständigen und für die Richtigkeit der dargelegten Anschauung den Beweis aus den Quellen selbst zu liefern. Hier wollen wir nur noch schliefslich, als auf einen summarischen Beweis, darauf hingewiesen haben, wie Luther in den verschiedenen Zeiten das Wort des Apostels 1 Timoth. 2, 4: Gott will, dass allen Menschen geholfen werde u. s. w., erklärt hat. Während er i. J. 1515 diese Stelle durchaus universalistisch, aber zugleich noch im Sinne des Semipelagianismus auslegt (**12**, 2171), verwirft er schon das Jahr darauf den letztern entschieden, behauptet die Knechtschaft des Willens und schliefst sich bald an die eine bald an die andere der von Augustin gegebenen, künstlichen partikularistischen Erklärungsweisen jenes Ausspruchs an, theils im Gegensatz zur Lehre von der Apokatastasis Aller, theils im Interesse der Gnadenwahl (v. J. 1523 bei W. **10**, 2314. 2318 ss.; v. J. 1524, **9**, 576 ss.). Später dagegen kehrt er, trotz des *servum arbitrium*, an dem er streng festhält, aufs bestimmteste zur universalistischen Auslegung wieder zurück. So z. B., indem er zugleich auf die Frage nach der Vorherbestimmung ausdrücklich Bezug nimmt, in der besonderen Erklärung von Gal. 1, 4. 5 vom J. 1838 (W. **9**, 407); ferner in der Ausl. des Micha v. J. 1542 (**6**, 2794), und sonst noch öfter. Schon dieser Thatbestand ist schlagend; wie sich denn überhaupt an dem rothen Faden dieser Erklärungen des Spruchs eine treue Darstellung der Geschichte des Verhaltens Luthers zur absoluten Praedestinationslehre leicht geben liefse.

§. 10.

Luthers Lehre bis zum Jahre 1525 [1].

Die freie Gnade Gottes in Christo, im Gegensatz zum menschlichen Werk und Verdienst, sie als die alleinige

1) S. Schweizer a. a. O. S. 55 ss.; und besonders Lütkens

Ursache der Seligkeit und Urheberin des Glaubens, und demgemäſs das gänzliche Unvermögen des menschlichen Willens sich selbst zu bekehren oder auf die Gnade vorzubereiten — das sind die Wahrheiten, denen die Reformation ihre Entstehung verdankt. In derselben Zeit, in welcher Luther sich nächst der Schrift besonders in den Augustin vertiefte, bekennt er sich unumwunden zu diesen Wahrheiten und bricht namentlich mit der Lehre von der Synteresis, die er noch i. J. 1515 gepredigt hatte. (S. W. 12, 2171 ss.; Löscher a. a. O. 1, p. 245). Denn schon im folgenden Jahre vertrat er in jenen Thesen *de viribus et voluntate hominis sine gratia, contra doctrinam Sophistarum* (Lösch. p. 326 ss.; W. 18, 21 ss.) die Sätze, dass der Wille des Menschen ohne die Gnade nicht frei, sondern geknechtet (*serva*) sei, ob auch nicht widerwillig, und dass der Mensch auſserhalb der Gnade weder die göttlichen Gebote halten, noch sich *de congruo* oder *de condigno* zu der Gnade zubereiten könne, sondern nothwendig unter der Sünde bleibe. Ebenso bekämpfte er auch in seinen Predigten über den Dekalog diejenigen, ‚die auf den freien Willen ihr Vertrauen setzen', und zwar desshalb, weil dann ‚Christus umsonst gestorben sei' (Lösch. p. 617).

Sinn und Tendenz dieser Sätze liegen auf der Hand: es handelt sich um den Willen des gefallenen Menschen und zwar in seiner innersten, geistlichen Beziehung, zu Gott und dem Wirken der göttlichen Gnade. Ebenso ist der augustinische Charakter derselben unverkennbar, obgleich bei Luther schon jetzt die tiefer von ihm erfasste paulinische Rechtfertigungslehre im Centrum steht. Denn Rettung und Frieden für den Sünder sieht er allein in

a. a. O. S. 11 ss., der viel vollständiger und eingehender die bezüglichen Aeuſserungen Luthers aus dieser Periode zusammengestellt und untersucht hat, ohne freilich gleiche Würdigung der andern Reihe von entgegengesetzten Aussagen zu Theil werden zu lassen. Wir werden ihn nach dieser Seite hin zu berichtigen und zu ergänzen haben.

jener *fiducialis desperatio*, welche die Gnade Gottes und Christi Gesetzeserfüllung ergreift (W. 12, 2179 ss.) und es gelernt hat, *suam pertaesa propriam justitiam in justitia Christi respirare et confidere* (de Wette a. a. O. I, 17). Der wahrhaft Gerechte und Heilige ist ihm ein solcher, *qui conscienter et revera peccator est, justus vero per reputationem Dei miserentis* (Löscher p. 337). *Non enim justa agendo justi efficimur, sed justi fiendo et essendo operamur justa* (de Wette I, 40).

Ob Luther schon jetzt mit der Verwerfung der Willensfreiheit sich auch zur Praedestination bekannt habe, ist aus den vorliegenden Zeugnissen nicht zu erweisen. In jener Predigt v. J. 1515 spricht er sich noch entschieden universalistisch aus: ‚Gott will dass alle Menschen selig und keiner verdammt werde' (W. 12, 2171). Anders liegt dagegen die Sache schon in den sogenannten Thesen *pro Bibliis* v. J. 1517 (Löscher p. 540 ss.). Hier wird einestheils die Lehre von der Willensknechtschaft des gefallenen Menschen im Zusammenhange mit der von der Erbsünde, dem Gesetz und der Gnade im directen Gegensatz zum scholastisch-aristotelischen Pelagianismus allseitig entwickelt: *Veritas est, quod homo arbor mala factus, non potest nisi malum velle et facere sine gratia Dei* (These 4. 7); *ex parte hominis nihil nisi indispositio, imo rebellio gratiae, gratiam praecedit* (Th. 30); *breviter, nec rectum dictamen habet natura, nec bonam voluntatem* (Th. 34); *lex et voluntas sunt adversarii duo sine gratia dei implacabiles* (Th. 72). Aber andrerseits heifst es auch: *Optima et infallibilis ad gratiam praeparatio et unica dispositio est aeterna Dei electio et praedestinatio* (Th. 29), und Th. 32 schneidet eine mildernde Deutung dieses Satzes durch directe Bestreitung der bekannten scholastischen Distinction ab: *Nihil quoque efficitur per illud dictum: praedestinatio est necessaria necessitate consequentiae, sed non consequentis.* Dennoch beweist die eigenthümliche und nur beiläufige Art, wie hier die Praedestination herbeigezogen wird, aufs neue, dass nicht diese, sondern nur die Lehre

von der freien Gnade und dem *servum arbitrium* für Luther das eigentlich Bestimmende ist.

In allen mitgetheilten Aeufserungen hält sich Luther innerhalb des soteriologisch-ethischen Gebiets christlichen Glaubens. Dabei verwahrt er sich gegen eine Mechanisirung des Willens ausdrücklich; er leugnet nicht die volitive, zur geistigen Substanz des Menschen gehörende Kraft desselben, das Wollen im Willen. Aber weiter läfst er sich auf die psychologische oder die metaphysische Seite der Frage noch nicht ein. Was er behauptet, das ist die gänzliche ethische Unfreiheit des sündlichen Willens in seiner Bezogenheit auf Gott, Gottes Gesetz und Gottes Gnade; und ferner geht er auf den Ursprung und das Wesen dieser Knechtschaft in so weit ein, als er dieselbe auf die Natur des Menschen mit ihrer bösen Lust, wie sie erst in Folge des Sündenfalls geworden, auf den Menschen als *arbor mala factus*, zurückführt. Auch in dieser Hinsicht leugnet er in den letztgenannten Thesen, dass die *voluntas naturaliter mala* sei (These 8); wol aber behauptet er, dass die Natur des Menschen, so wie sie geworden, *naturaliter et inevitabiliter mala et vitiata* sei (Th. 8), und dass diese Natur keinen guten Willen habe (Th. 34). In der That wollen ja, wie Schweizer (a. a. O. S. 62) richtig bemerkt, diese Gesichtspuncte — der psychologische, metaphysische und ethische — in unsrer Frage auseinandergehalten sein. Auch sind dieselben Luthern nicht unbekannt. Er stellt sie selbst einmal, in der Schrift wider Erasmus (18, 2085), da wo er sich über die Unfüglichkeit des Ausdrucks *necessitas* beklagt, sehr klar zusammen [1]. Aber er unterscheidet sie nicht nur nicht immer

1) *Optarim sane aliud melius vocabulum dari in hac disputatione, quam hoc usitatum, Necessitas, quod non recte dicitur, neque de divina, neque humana voluntate. Est enim nimis ingratae et incongruae significationis pro hoc loco, quandam velut coactionem et omnino id quod contrarium est voluntati ingerens intellectui. Cum tamen non hoc velit causa ista quae agitur. Voluntas enim sive*

gleichermafsen, obgleich das antipelagianisch-soteriologische Interesse bei ihm stets das herrschende bleibt; sondern er nimmt in den nächstfolgenden Jahren, zur Unterstützung seiner vollberechtigten Glaubensthese vom geknechteten Willen, Hilfssätze aus jener, wie bereits erwähnt (S. 121), in seiner Zeit allgemein herrschenden metaphysischen Anschauung von der wirksamen Allmacht und der Unveränderlichkeit Gottes hinzu, die noch nicht die volle Prüfung vor dem Worte Gottes und der christlichen Erfahrung bestanden hatten. Zwar räumt er diesen Sätzen keine principielle Stellung in seiner Lehre ein, aber dennoch ist es diese Verbindung disparater Elemente, welche offenbare Inconsequenzen in seine Anschauung hineinbringt und ihn zeitweilig zu partikularistischen Zugeständnissen verleitet.

Schon die Heidelberger Thesen und die Leipziger Disputation sind in dieser Hinsicht beachtenswerth, wie Lütkens S. 28 ss. überzeugend nachgewiesen hat. In den ersteren wiederholt Luther nicht nur aufs kräftigste seine Hauptsätze: *liberum arbitrium post peccatum res est de solo titulo, et dum facit quod in se est, peccat mortaliter* (Th. 13) und *certum est, hominem de se penitus oportere desperare, ut aptus fiat ad consequendam gratiam Christi* (Th. 18; Löscher II, p. 44); sondern er geht über die ethische Seite und den gewordenen sündlichen Zustand hinaus, indem er die Wahrheit seiner These auch metaphysisch aus dem Wesen des Willens und dem vorsündlichen Zu-

divina sive humana nulla coactione, sed mera lubentia vel cupiditate quasi vere libera, facit quod facit, sive bonum sive malum. Sed tamen immutabilis et infallibilis est voluntas Dei, quae nostram voluntatem mutabilem gubernat, ut canit Boëtius: Stabilisque manens das cuncta moveri. Et nostra voluntas praesertim mala, seipsa non potest facere bonum. Igitur quod non praestat vox, impleat intellectus legentis, necessitatem intelligens id quod dicere velles immutabilem voluntatem Dei et impotentiam nostrae voluntatis malae, ut aliqui dixerunt, necessitatem immutabilitatis; nec hoc satis grammatice nec theologice (Wittenb. latein. Tom. II. fol. 462.).

stande des Menschen zu erweisen sucht (Th. 14 und 15). Und zwar giebt sich schon hier, wie in der Leipziger Controverse, unbestreitbar eine Anschauung von dem Verhältniss der göttlichen Wirksamkeit zum menschlichen Willen im Gebiet des Guten kund, wornach dem kreatürlichen Willen kein Raum für eine relative Selbständigkeit und eigene Activität bleibt. ‚Der freie Wille ist in allem seinem Thun, so Wollen heisst, bloss leidentlich' (*mere passivum*). Gleich darauf wird aber dieser allgemeine Satz auf die Wirksamkeit der Gnade beschränkt: ‚Das gute Werk (*actus*) ist ganz und gänzlicher Weise (*totus et totaliter*) von Gott, weil der Wille nur von der Gnade getrieben, bewegt, gezogen wird' (W. 18, 902). Ebenso schreibt er in der Auslegung von Ps. 5 (gleichfalls aus d. J. 1519): ‚Derohalben gleichwie das Messer zu seiner Bewegung nichts thut, also thut auch der Wille nichts zu seinem Wollen, welches da ist eine Bewegung und Treiben des Wortes Gottes, ein lauter Stillehalten und Leiden des Willens' (4, 591). Doch will es wol beachtet sein, dass Luther hierbei den Anfang des neuen Lebens im Auge hat und dass er die beiden Fragen, die metaphysische und die soteriologische, nicht rein auseinander hält. Denn darin zeigt sich klar, von welchem Princip und Motiv seine Aeuſserungen eigentlich getragen sind und wie wenig die von ihm herbeigezogenen metaphysischen Sätze die Basis sind, auf welcher seine Lehre von der Willensknechtschaft ruht.

Auch seine Auslegung der dritten Bitte des Vater Unsers für die Laien (v. J. 1518) beweist, dass es nicht die formale Freiheit oder Gebundenheit des Willens ist, sondern die reale, die ethische, und zwar durch die Sünde schlechthin bedingte Bestimmtheit, die ihm im Vordergrunde steht und seine Anschauung so sehr beherrscht, dass es zu keiner reinen Unterscheidung beider Seiten kommt. Nachdem er hier ausgeführt, dass der Mensch dem göttlichen Gnadenwillen gegenüber ‚ganz gelassen, frei, willenlos' geworden sein müsse, fährt er also fort: ‚Da ist allererst ein guter Wille, da kein Wille ist; denn wo

kein Wille ist, da ist allein Gottes Wille der allerbeste. . . . So spricht man: Ei, hat uns doch Gott einen freien Willen gegeben. Antwort: ja freilich hat er dir einen freien Willen gegeben, warum willst du ihn denn machen zu einem eignen Willen, und lässest ihn nicht frei bleiben? Wenn du damit thust, was du willst, so ist er nicht frei, sondern dein eigen. Gott aber hat weder dir noch Jemand einen eignen Willen gegeben; denn der eigne Wille kommt vom Teufel und Adam, die haben ihren freien Willen, von Gott empfangen, ihnen selbst zu eigen gemacht. Denn ein freier Wille ist, der nichts Eignes will, sondern allein auf Gottes Willen schauet, dadurch er denn auch frei bleibet, nirgend anhangend oder anklebend' (W. **7**, 1132). Bemerkenswerth ist in dieser Aeufserung schon die Hinweisung auf den Teufel, auf den er ja auch sonst immer wieder zurückkommt; z. B. in der deutschen Ausgabe der ‚*Assertio*' (v. J. 1521): ‚Wo ist hie der freie Wille, der des Teufels Gefangener ist? nicht, dass er nichts thue, sondern dass er Alles nach des Teufels Willen thue' u. s. w. (**15**, 1859. 1862). Mehr aber noch will beachtet sein, dass Luther hier dem Menschen die Möglichkeit zuschreibt, insofern mit seinem Willen zu thun, was er will, als er ihn zu einem eigenen, Gott widerstrebenden Willen zu bestimmen vermag. Ebenso predigt er i. J. 1518: ‚Alle unsre Glieder und Alles, was in uns ist, sind Instrumente und Werkzeuge Gottes und ist nichts unser, so sie von Gott regieret werden; aber dann sind sie unser, wenn wir von Gott verlassen werden' (**12**, 1706). Das Verlassensein von Gott ist selbstverständlich nicht metaphysisch, sondern ethisch gemeint, oder wie Luther es selbst bezeichnet, nicht ‚natürlich', sondern ‚geistlich', wenn er zu Ps. 22, 11 (v. J. 1521, W. **4**, 1704) sagt, dass ‚wir alle von Mutterleibe an auf den Teufel geworfen werden, so viel das geistliche Leben belanget (*quo ad vitam spiritus*); wiewol wir auch geworfen werden auf Gott, nach dem natürlichen Leben (*quo ad vitam naturae*)'. Indem er aber hier den von Gott regierten und den von ihm verlas-

senen Willen unterscheidet und diesen als den vom Teufel geknechteten und als eigenen, sich selbst wider Gott bestimmenden bezeichnet, giebt er abermals die Möglichkeit einer eignen Activität des creatürlichen Willens zu. Mit derselben vollends Ernst zu machen, war ihm um so näher gelegt, als er ja in jenen Sätzen offenbar zwischen dem metaphysischen und dem persönlichen Wirken Gottes im Verhältniss zur Creatur unterscheidet und damit den für die formale Seite der Frage entscheidenden Punct selbst berührt. An der reinen Durchführung dieser Unterscheidung hindert ihn aber, wie gesagt, die auch von ihm getheilte Anschauung von den Machtwerken und der Unveränderlichkeit Gottes. Darum bleibt es bei dem Hiatus, der hier sich ansetzt. Sehen wir zu, ob und wie weit er sich dabei in seinen specifisch theologischen Anschauungen bestimmen lässt.

Vor Allem kommt die Rechtfertigung seiner von der päpstlichen Bulle verdammten Heidelberger These 13 in der *Assertio cet.* v. J. 1520[1] in Betracht. Er hat es auch hier im ausgesprochenen antipelagianischen Interesse (fol. 119b; W. 15, 1860) mit der realen Willensgebundenheit zu thun, da der Wille, nicht anders kann, denn sündigen'; und nachdem er aus der Schrift und der Erfahrung den Beweis geführt, kommt er zu dem Ergebniſs: *male dixi, quod liberum arbitrium ante gratiam sit res de solo titulo; sed simpliciter debui dicere: liberum arbitrium est figmentum in rebus seu titulus sine re. Quia nulli est in manu sua quippiam cogitare mali aut boni, sed omnia sub deo sunt, contra quem nihil possumus, nisi quantum permittit aut facit ipse (fol. 118b).* Und jetzt erst, also behufs weiterer Begründung des schon aus der Schrift erhärteten Satzes, geht er auf das allgemeine Weltverhältniss Gottes und die formale Seite der Frage

1) Wittenb. latein. Ausg. Tom. II, fol. 117b ff., deutsch von ihm selbst in freier Ueberarbeitung herausgegeben 1521 unter dem Titel: ,Grund und Ursache aller Artikel, so durch die römische Bulle unrechtlich verdammt worden.' W. **15**, 1752 ff.

ein und behauptet, unter Berufung auf die göttliche Unveränderlichkeit, die Nothwendigkeit alles Geschehenden. *Nobis,* sagt er, *ad inferna spectantibus res apparent arbitrariae et fortuitae, sed ad superna spectantibus omnia sunt necessaria; quia non sicut nos, sed sicut ille vult, ita vivimus, facimus, patimur omnes et omnia. Cessat liberum arbitrium erga Deum, quod apparet erga nos et temporalia; illic enim, ut Jacobus ait, non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio. Hic vero omnia variantur et mutantur. Et nos stulti divina aestimamus secundum haec temporalia? ut libero arbitrio praesumamus Deum praevenire et gratiam extorquere velut dormienti, quoties libitum fuerit, quasi ille mutari nobiscum possit et velit quod aliquando non voluit, idque nostro libero arbitrio operante et volente. O furor furorum omnium novissimus (fol. 119)!*

Behält man den Gegensatz im Auge, den Luther bekämpft, und erwägt ferner, dass seine Zeit keine Freiheitslehre kannte, die nicht im Dienst des Pelagianismus gestanden hätte, so muss anerkannt werden, dass Luther hier grofse Wahrheiten, namentlich die bleibende Absolutheit Gottes und die Schranken der creatürlichen Freiheit in seinem Weltverhältniss vertritt, aber ebenso ist auch leicht zu erkennen, dass er, wenn er einmal die schriftgemäfsen Wahrheiten von der unbedingten Gnade und dem *servum arbitrium* mit dieser auf die Unwandelbarkeit Gottes sich stützenden, deterministischen Weltanschauung in Verbindung brachte, auch zur Anerkennung der Prädestinationslehre sich gedrängt sehen musste. Zwar trägt er dieselbe in diesem Artikel der ‚*Assertio*‘, der im Uebrigen schon die Gedanken seiner Schrift gegen Erasmus *in nuce* enthält, noch nicht vor; denn der an sich schriftgemäfse Satz: *Deus et mala opera in impiis regit (fol. 118)* gehört dort einem andern Zusammenhange an. Wol aber scheint Luther sich entschieden partikularistisch schon in seiner, auf der Wartburg geschriebenen Auslegung von Ps. 22 auszusprechen.

Noch nicht, wie Lütkens S. 38 ss. behauptet, in der

Erklärung von Ps. 5. (W. **4**, 576 ss.). Denn wenn Luther hier auch die Thatsache der Versehung stehen lässt und zwischen dem verborgenen heimlichen Rath Gottes und seinem uns geoffenbarten Willen unterscheidet, so nöthigt noch nichts dazu, diese Unterscheidung im Sinne der Gnadenwahl zu deuten. Andrerseits aber ertheilt er hier nicht bloſs den Rath, dass man solche Gedanken als ‚Anfechtungen des Teufels' behandeln, und sich überhaupt vor ‚den fürwitzigen Sorgen' hüten solle, ‚die Gott nicht Gott sein lassen wollen' und uns um die demüthige ‚Gottesfurcht' bringen, ohne welche ‚weder Glaube, noch Hoffnung, noch Liebe' in uns statt haben können; sondern er verweist auch auf die göttliche Verheiſsung und Zusage, als auf das ‚unbetrügliche Wort Gottes' (S. 585), und in der Auslegung von Ps. 6 aus demselben Jahr (1519) lehrt er ausdrücklich: ‚Also will Gott, dass alle Menschen sollen selig werden, und Niemand verderbe noch umkomme' (4, 683)[1]. Das sind nicht etwa einzelne verlorne Posten, wie wir bald zeigen werden.

Etwas anders verhält es sich mit der Auslegung von Ps. 22. (W. **4**, 1630 ss.). Hier beanstandet Luther nicht nur nicht eine ‚unwandelbare Versehung', nach welcher Gott *‚mera voluntate sua'* die Einen errettet, die Andern verlässt (S. 1664. 1682), sondern er widerspricht auch nicht dem entschieden partikularistischen Satz, ‚dass Christus irgend ein Haupt sei, denn allein unter den Auserwählten, und solches aus Gottes unwiderruflichem Gebot und Befehl' (S. 1693); ja er fügt hinzu: ‚dass Gott dich und mich wolle selig machen, das ist jetzt (*in hac hora*) nicht klar, es soll auch nicht klar sein (*hoc non apparet, nec apparere debet*); dieser Wille Gottes ist unbegreiflich und soll es auch sein' (S. 1696). Die praktische Mahnung ist auch dieselbe: beuge dich unter Gottes Majestät, der es so geordnet, auf dass Gott Gott bleibe und der Glaube Glaube. Auffallend aber ist, dass er hier

1) Gegen Lütkens S. 40.

den Gläubigen nicht auf das Wort weist, sondern auf den Glauben, und zwar auf diesen, nicht sofern er Vertrauen auf die Gnade Gottes in Christo, sondern sofern er überhaupt auf das Unsichtbare gerichtet ist und in unbedingter Uebergabe an Gott auf Gnade und Ungnade besteht — auf dass der Ruhm und das Lob Gotte allein bleibe. Daran knüpft er dann die tröstende Versicherung: ‚es ist unmöglich, dass der sollte verderben, der da Gott den Ruhm und die Ehre gibt und ihn gerecht heifst in allen seinen Werken und in seinem Willen' (S. 1696).

Dennoch würde man Luther sehr missverstehen, wenn man meinen wollte, dass er selbst positiv die Praedestination hier lehre. Man beachte nur den Charakter der Stelle und reifse die Erklärung von V. 9 nicht aus dem Zusammenhange, in welcher sie mit der Auslegung des ganzen Psalms steht. Das ist gewiss, im Hintergrunde steht ihm die absolute Gnadenwahl, die er nicht läugnet, doch auch nicht lehrt — daher seine zurückhaltende Stellung. Jene Sätze aber, bis auf den letzten, sind nicht die seinen, sondern sind die anfechtenden Gedanken der Angefochtenen, in deren Zustand er sich so versetzt, als lebe er die Anfechtung selbst mit durch. Diese besteht ihm nämlich häuptsächlich darin, dass der Mensch verleitet werden soll, sich an dem Wort nicht genügen zu lassen, sondern auf vorwitzige und eigenwillige Weise nach der Gewissheit seiner Erwählung zu begehren; dass er überhaupt von dem Glauben, der nicht zweifelt an dem, das er nicht siehet, dahin verführt werde, auf das zu fufsen, was vor Augen ist. (S. 1695. 1697). Denn ob auch der Angefochtene in solchen Zeiten dessen gewiss sei, dass Gott könne und wisse selig zu machen und dass Petrus und die Auserwählten selig werden, so sei es ihm doch nicht ebenso fühlbar und greifbar gewiss, dass Gott auch ihn wolle selig machen. Darauf antwortet Luther: diefs solle *in hac hora* auch nicht gewiss sein; denn Gott lasse sich auf solche Weise die Gewissheit von uns nicht abzwingen, sondern will, dass wir mit Glauben (dem rechten, auf das Un-

sichtbare gerichteten) wider den Glauben (den vorwitzigen, der zu sehen begehrt) kämpfen. Daher gelte es in solchen Lagen ganz und gar stille halten, wie Christus gethan, und sich schweigend unter den absoluten Willen beugen. Wer so Gotte unbedingt Recht gebe und auf alles eigenwillige Begehren verzichte, der werde ihn auch als einen solchen erfahren, welcher ihn nicht verderben lässt (S. 1695 ss.). Wir verstehen jetzt warum Luther hier zunächst nicht den objectiven Grund, sondern das subjective Wesen des Glaubens betont; denn eben nach dieser Seite hin wird derselbe angefochten und soll er in der Schule der Anfechtung geübt und gestärkt werden. Luther bleibt aber auch dabei nicht stehen, sondern kommt bald an der Hand der folgenden Verse des Psalms, ‚da die Anfechtung beginnt nachzulassen' auf seine bekannten Hauptsätze: ‚halte fest am Worte (S. 1697), achte auf Gottes wunderbarliche Thaten an dir selbst und stärke dich daran (1698), betrachte mit wolbedächtigem brünstigem Herzen Christum, wie er in der Krippe liegt (1704), und zweifle nicht, dass Christus Alles für dich gelitten habe und dass deine, meine und aller Welt Sünde eine Ursache sind aller seiner Marter und Leidens, die er auf sich genommen und getragen hat' u. s. w. (1742). So erhebt sich die Auslegung des Psalms mit diesem selbst aus der Finsterniss, den Zweifeln und dem Kampf der schwersten Anfechtung in das Licht, die Zuversicht und den Frieden des evangelischen Glaubens [1].

In den nächstfolgenden Jahren geht Luther allerdings weiter und räumt der absoluten Praedestination insofern eine andere Bedeutung ein, als er sich durch sie mit bestimmen lässt, solche Schriftstellen, die von der Allgemeinheit der Gnade zeugen, mit Augustin partikularistisch zu deuten. So in der oben genannten Weihnachtspredigt Joh. 1, in welcher er zu V. 9 bemerkt: Niemand möge sagen, Christus habe gewollt, dass alle Menschen erleuchtet werden, sondern

1) Das also, was Lütkens (a. a. O. S. 48) vermisst, darauf verweist Luther in der That die Angefochtenen — aber nur einige Blätter später.

also sei es zu verstehen, dass kein Mensch erleuchtet werde, denn von diesem Licht; wie man von einem Lehrer zu sagen pflegt, er lehre sie alle in der Stadt, weil aufser ihm kein Lehrer da sei (**11**, 255 ss.). Auch in dem Brief an Hans von Rechenberg (v. J. 1522) lehnt er die universalistische Fassung von 1 Timoth. 2, 4 ab, aber freilich im Gegensatz zur Wiederbringungslehre; wobei er dann die partikularistische Deutung damit motivirt, ‚dass sonst die göttliche Versehung und Erwählung von Ewigkeit nichts wäre, darauf doch St, Paulus hart dringt‘ (**10**, 2318). Das eigentliche Interesse aber, das auch diese seine Exegese bestimmt, spricht er offen in der Auslegung desselben Spruchs (v. J. 1524)[1] aus: ‚Dieser Spruch, hebt er an, sagen die Papisten, bestätiget den freien Willen; darum wollen wir ihnen antworten und den Spruch recht ansehen‘. Nachdem er dann gezeigt, wie keineswegs aus diesem Wort folge, ‚dass Gott alle Menschen will selig machen‘, sondern dass er wol Allen zeitlich helfen wolle, diesen sonst, den andern also, schliefst er: ‚So wisse zu antworten denen, die hieraus den freien Willen zu bestätigen sich wollen behelfen‘.

Also auch hier ist es abermals das antipelagianische Interesse, nicht ein praedestinatianisches[2]. Daraus

1) Walch (**9**, 576 ss.) hat irrig das Jahr 1533 angegeben, wie er selbst in der Einleitung S. 15 ss. bemerkt. Die Schrift gehört offenbar in die zwanziger Jahre, wie sich aus ihrem Inhalt, verglichen mit andern Stellen aus dieser Zeit (s. **4**, 1705) ergibt.

2) Man beachte hierbei, welchen Einfluss in diesen Jahren noch Augustin auf ihn ausübt, mit dem er sich durch den gemeinsamen Kampf gegen den Pelagianismus gleichsam solidarisch verbunden weiss. In dem letzteren aber sieht er nicht nur einen historischen Irrthum, sondern die Grundsünde des menschlichen Herzens, die zu allen Zeiten sich wider das Evangelium erhoben. Ich verweise nur auf folgende Stelle aus der oben citirten Psalmenauslegung v. J. 1519 ss. ‚Unter allen Schwerdtern derer Gottlosen — heisst es hier zu Ps. 17, 13 — ist billig die pelagianische Ketzerei für das gröfste und schädlichste zu halten. Denn, wie wir sehen, so eifert wider diese die ganze Schrift. Denn was lassen sich die

allein erklärt es sich, wie Luther neben diesen sporadischen Aeufserungen gleichzeitig und wiederholt an seiner Lehre von der allgemeinen Gnade und der Heilskräftigkeit der Gnadenmittel aufs nachdrücklichste hat festhalten können. Die Reihe dieser, bei weitem zahlreicheren und bestimmteren Aussagen will aber gleichfalls in Betracht gezogen sein, wenn man anders ein unparteiisches Urtheil über seine Stellung zur Praedestinationslehre zu gewinnen die Absicht hat.

Zunächst sei auf eine Predigt aus d. J. 1518 hingewiesen, in der Luther den Gedanken ausführt, dass Christus die ganze Sünderwelt geliebet aus Geheifs und nach dem ewigen Wohlgefallen des Vaters; darum ist ‚Christus der rechte Brief, das güldene Buch, das rechte Kunstbuch, darinnen wir lesen und vor Augen sehen

Propheten und Apostel mehr angelegen sein, als dass sie für die Gerechtigkeit des Glaubens wider die Gerechtigkeit der Menschen streiten. Dannenhero ist dieser Pelagianische Irrthume in Wahrheit ein Irrthum, der zu allen Zeiten bekannt gewesen und geherrscht hat. Er ist zwar öfters unterdrückt, aber niemals ganz ausgerottet worden, da doch die übrigen Irrthümer alle mit der Zeit verloschen sein. Diesem Pelagianischen Irrthum aber haben die Propheten, Christus und Paulus tödtliche Stöfse beigebracht; nichts desto weniger hat er sich allezeit wieder eingeschlichen, bis endlich Pelagius geboren worden, der ihr Haupt empor gehoben und sie frei zu vertheidigen angefangen hat. Da hat sich Gott unser abermal erbarmet, indem er den Augustinum erweckte, welcher diesen Irrthum auf eine Zeitlang zu Boden warf. Aber, da er nach Augustinum wiederum in die Höhe gekommen, hat er endlich die Oberhand behalten, da sich selbigem nicht nur Niemand widersetzt hat, sondern die Römische Kirche hat ihn noch darzu geboten, und die Leute darzu gezwungen, die Universitäten haben ihn öffentlich gelehret, die Bischöffe, Fürsten und die ganze Welt sind ihnen hierinne nachgefolget, als ob es eine sehr gute und christliche Sache wäre. . . . Endlich ist dieser Irrthum die Quelle aller Abgötterei, indem er immer unter veränderter Gestalt, nachdem sich die Zeiten verändert, hervorgetreten ist... Derohalben hat ihr Urheber Pelagius wol mit Recht vom Meere seinen Namen, weil dieser Irrthum ein Meer des Irrthums ist, das die ganze Welt überschwemmet‘ (4, 1314 ss.).

lernen den Willen des Vaters.... Diefs Evangelium drücket nichts aus, denn Christi Süfsigkeit, aus dem Gehorsam des Vaters, und dass er nichts gibt aus Verdienst. Darum, so der Teufel mit Anfechtung uns übergibt, so sprich: Ei, wiewol ich nichts Gutes gethan habe, jedoch will ich nicht verzweifeln; denn er hat allezeit mit Süfsigkeit umgangen, und das ist wahr.' (12, 1715. 18. 19).

Auf die Aeufserung zu Ps. 6 ist schon oben (S. 164) aufmerksam gemacht worden. Aus demselben Jahre 1519 stammt aber ‚der Sermon von Bereitung zum Sterben', in welchem Luther sich folgendermafsen über unsere Frage ausspricht: ‚Hie übet der Teufel seine letzte gröfste, listigste Kunst und Vermögen. Denn damit führet er den Menschen über Gott, dass er suche Zeichen des göttlichen Willens und ungeduldig werde, dass er nicht wissen soll, ob er versehen sei'. Dieses wissen wollen aber heifse, Alles wissen wollen, was Gott weifs, und ihn nicht Gott sein lassen wollen. Dagegen verweist er auf Christum den Gekreuzigten: ‚in dem Bilde ist deine ungewisse Versehung gewiss gemacht; denn so du dich damit allein bekümmerst und gläubest, dass es für dich geschehen sei, so wirst du in demselben Glauben behalten gewifslich. Darum suche dich nur in Christo und nicht in dir, so wirst du dich ewiglich in ihm finden'. Endlich kommt er auf die Gnadenmittel: ‚da handelt, redet, wirket dein Gott, Christus selbst mit dir. . . Daraus folget, dass die äufserlichen Worte Gottes, durch einen Priester gesprochen, gar ein grofser Trost sind und gleich ein sichtlich Zeichen göttlicher Meinung, daran man sich halten soll mit einem vesten Glauben und an einem guten Stab, damit Jacob der Patriarch durch den Jordan ging. . . Denn mit dem Zeichen werden erhalten, die erhalten werden, es weiset auf Christum und sein Bild, dass du magst wider des Todes, Sünde und Hölle Bild sagen: Gott hat mir zugesagt und ein gewiss Zeichen seiner Gnaden in den Sacramenten gegeben, dass Christi Leben meinen Tod in seinem Tod überwunden habe, sein Gehorsam meine Sünde in seinem Leiden vertilget, seine

Liebe meine Hölle in seinem Verlassen zustöret habe. Dieses Zeichen, solch Zusagen meiner Seligkeit, wird mir nicht lügen noch trügen; Gott hat es gesaget, Gott mag nicht lügen weder mit Worten noch Werken. Und wer also pocht und sich auf die Sacramenta stöhnet, dess Erwählung und Versehung wird sich selbst ohne seine Sorge und Mühe wol finden. Das göttliche Zeichen treuget mich nicht und lass mirs nicht nehmen. Ich wollte ehe alle Welt und mich selbst verleugnen, ehe ich daran zweifelte, mein Gott der sei mir gewifs und wahrhaftig in diesen seinen Zeichen und Zusagen‘. Darum, schliefst er, sollen diejenigen, die gern ein Zeichen hätten, wie sie mit Gott dran wären, und ihre Versehung wüssten, sich an die Sacramente halten, ‚welche gewisse und eingesetzte Zeichen sind, durch alle Heiligen probiret und versucht‘ u. s. w. (**10**, 2294. 2297. 2301 ss.). Nach diesen Aeufserungen wollen mithin die gleichzeitigen, aus der Psalmenauslegung oben mitgetheilten, bemessen und verstanden sein.

Sie kennzeichnen den eigentlichen Grund und Halt seiner Stellung, dem er auch in den folgenden Jahren treu bleibt. So sagt er 1520 in der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft, dass der Unglaube ‚die göttliche Verheissung Lügen strafet‘, die uns in der Taufe zu Theil geworden, und ermahnt, dass man sich mit Zuversicht derselben erinnern und sie Gott vorhalten solle, ‚denn Gott kann sich selbst nicht verleugnen‘ (**19**, 67 ss.). Besonders aber ist grade das Jahr 1521, eines der anfechtungsvollsten für Luther, in welchem jene Anfechtungen wegen der Versehung ihn selbst bedrängt zu haben scheinen, reich an Zeugnissen über seine innerste Stellung zur Gnade und den Gnadenmitteln. ‚Wo Gott redet und zeichet, sagt er in der *Assertio*, da muss man glauben aus ganzem festem Herzen, es sei also, wie er redet und zeichet, auf dass wir ihn nicht für einen Lügner oder Gaukler halten, sondern für treu und wahrhaftig‘. Denn in dem Wort und Sacrament ‚beut uns Gott seine Gnade an und sagt sie zu‘, darum müsse

der Glaube da sein, oder ‚Gott wird aufs höchste gelästert und unehret' (15, 1763 ss.; Wittenb. lat. Tom. II, fol. 101b). Damit übereinstimmend ermahnt er in der Auslegung des Magnificat: ‚Es ist nicht genug, dass du gläubest, Gott wolle mit Andern und nicht mit dir grofse That (seiner Liebe) thun, und also dich solcher göttlicher That äufsern;.... sondern du musst ohne alles Wanken, ohne alles Zweifeln seinen Willen über dich dir fürbilden, dass du vest gläubest, er werde und wolle auch mit dir grofse Dinge thun. Darum mufst du nicht allein gläuben, dass er möge und wisse, sondern auch wolle dir helfen..... nicht anders, denn als wärest du und Gott es allein im Himmel und Erden, und Gott mit Niemand, denn mit dir zu schaffen hätte....... Die solchen seinen Zusagen nicht gläuben, achten ihn wie einen leichtfertigen, lügenhaftigen Gott' (7, 1240. 1259. 1302). Ebenso predigt er auch. Einem Menschen ist nicht genug zu glauben, es sei Alles wahr, was von Christo gesagt ist, ‚sondern er mufs nicht daran zweifeln noch wanken, er sei einer von denen, denen solche Gnade und Barmherzigkeit gegeben sei, und habe sie gewisslich durch die Taufe oder Sacrament erlanget.... Und wo er dran zweifelt, thäte er seiner Taufe und Sacrament die höchste Unehre und lügenstrafet Gottes Wort und Gnade in den Sacramenten'. Nicht solle er sorgen, ob er Gottes Kind aus Gnaden sei, sondern allein, wie er also bleibe bis ans Ende; ‚denn es ist alle Seligkeit da gewisslich; aber ungewiss und sorglich ists, ob er bestehe und sie behalte; da muss man in Furchten wandeln und allein auf Gott und seine Gnade pochen, dieselbige mag und kann ihn auch nicht lassen, dieweil das Pochen währet' (12, 284)[1].

1) Man vergl. namentlich auch die Predigt über die Epistel am Christtage: Jetzt ist die Zeit der Gnaden, da mag Jedermann zum Thron der Gnade gehen mit aller Zuversicht. ‚Man muss aber die zwei Worte (Freundlichkeit und Leutseligkeit Gottes) frei und gemein lassen und nicht einen Unterscheid der Person unter den Menschen machen, dass solche göttliche Freundlichkeit und Leutse-

Denselben Gedanken führt er auch in der ,kürzeren Auslegung' des Briefs an die Galater (v. J. 1523) zu 1, 4 aus: ,Alhier habe nun Achtung, dass du nicht schläferig liesest das Wörtlein ,für unsere' Sünde. Denn es bringet dir keinen Nutz, ob du gleich gläubest, dass Christus für die

ligkeit nicht aus unsrem Verdienst oder Ansehen, sondern allein aus seiner Barmherzigkeit herkomme und treffe Alles das, das ein Mensch heifst, es sei wie gering es wolle. Denn Gott liebet nicht die Person, sondern die Natur und heifst nicht personselig, sondern leutselig, auf dass ihm seine Ehre ganz bleibe, und Niemand sich seiner Würdigkeit rühme, Niemand sich seiner Unwürdigkeit entsetze; sondern Einer wie der Andere sich tröste auf die unverdiente Gnade, die er so freundlich und leutselig anbeut und gibt. . . Siehe zu, dass du diese Worte lässest dir gesagt sein, dass Gottes Freundlichkeit offenbaret und Jedermann angeboten ist, und du auf diese Worte deinen Glauben bauest, täglich daran übest und stärkest, ohne allen Zweifel dafür haltest, es sei also, und Gott sei und wolle dir freundlich und leutselig sein, so ist er dir gewisslich also.... Mit dem Unglauben machest du diese theure, tröstliche, gnadenreiche Worte zur Lügen, stellest dich damit, als achtest du sie nicht für Wahrheit, welches gar eine hohe grofse Gottes Unehre und Missbieten ist, dass freilich keine gröfsere Sünde von dir geschehen mag. Das Evangelium ist so eine liebliche Predigt von Gottes Gnaden Süfsigkeit, dass es den heiligen Geist mit sich bringet im Hören und Predigen, gleichwie der Sonnen Glanz natürlich die Hitze mit sich bringet.... Darum leget St. Paulus hier darnieder allen Ruhm des freien Willens u. s. w., beschleufst, es sei Alles nichts und eitel Verderben, es gleifse wie grofs es immer mag; sondern allein die Gnade Gottes muss selig machen und machet auch selig alle, die solches gläuben' (**12**, 173 ss.). Weiter kommt dann Luther auf die Taufe zu reden, dass Gott solches Alles in ihr uns Allen gegeben und den Reichthum seiner Gnade über uns ausgeschüttet, so dass wir ihr Werk sind, und schliefst: ,Ei wie gar verwirfst du, heiliger St Paul, den freien Willen u. s. w. Wie hoch setzest du unsere Seligkeit und machest sie doch so nahe bei uns, ja in uns; wie blofs und lauter predigest du die Gnade'? (183 ss.). Gleicherweise äufsert er sich über Christum, das Wort, das Abendmahl in anderen Predigten aus demselben Jahre; s. W. **12**, 1458. 1467. 73. ss; und auch in der Schrift vom Mifsbrauch der Messe (**19**, 1364).

Sünde der Heiligen gestorben sei oder ja für Andere, und wolltest zweifeln, ob er für dich auch wäre gestorben. . . Aber du musst dich mit ganzer Zuversicht darauf verlassen, dass Christus sowohl für deine Sünde gestorben sei als St. Peters, und dass du auch endlich einer seist, für welchen Christus dargegeben ist. . . . So ist nun das ein Fabeltand, dass da sagen die Schullehrer, dass der Mensch ungewiss sei und nicht wissen mag, ob er sei in dem Stande der Seligkeit oder nicht. Hüte du dich, dass du ungewiss seist, sondern sei gewiss. Doch verstehe diese Dinge alle also, dass du dich auch für einen Theil derselbigen argen Welt bekennest zu sein' u. s. w. (**9**, 32 ss.). Und i. J. 1524 schreibt er zu 2 Petri 1, 10: ,Die Erwählung und ewige Versehung Gottes ist zwar vor sich selbst vest genug, dass man sie nicht darf veste machen; der Beruf ist auch stark und vest. Denn welcher das Evangelium höret und daran gläubet und getauft wird, der ist berufen und wird selig. Weil wir denn nun auch dazu berufen sind, sollen wir so viel Fleifs fürwenden, dass unser Beruf und Erwählung auch bei uns veste sei, nicht allein bei Gott. . . . Und hier ist auch ein Ziel gesteckt, wie man mit der Versehung handeln soll. Es sind viel leichtfertige Geister, die nicht viel vom Glauben gefühlet haben, die fallen herein, stofsen oben an und bekümmern sich zum ersten mit diesem Ding und wollen durch die Vernunft ergründen, ob sie versehen sind, auf dass sie gewiss werden, woran sie seien. Davon stehe nur bald ab, es ist nicht der Griff dazu. Willst du aber gewiss werden, so mufst du durch den Weg dazu kommen, den dir hier St. Petrus vorschlägt. . . Wenn der Glaube (an das Evangelium) wol geübt und getrieben wird, so wirst du zuletzt der Sache gewiss, dass du nicht fehlest' (**9**, 845 ss.).

Auf Christum also, auf das Evangelium, die Sacramente und den darauf allein sich ,stöhnenden' Glauben verweist Luther in allen diesen Stellen Alle, die ihres Gnadenstandes und ihrer ewigen Erwählung gewiss sein wollen.

Daran liegt ihm Alles und damit steht er auch im Gegensatz zum Spiritualismus der ,oben anstofsenden' Praedestinationslehre. Denn er will, das ist ja sein Grundzug, dass die Gnade nicht von ihren Mitteln getrennt werde. So sagt er in der andern, wahrscheinlich aus dieser Zeit stammenden, Erklärung des ersten Briefes Johannis (W. 9, 1084. ss.): ,Die Sachen und die Zeichen derselben müssen in der Kirche Gottes so angenommen und beibehalten werden, wie Christus es verordnet hat. Denn was Gott ordnet, dass muss nicht abgeschafft werden. Ja sagen Einige, Gott ist ein Geist, und also muss man auch von Gott lauter geistliche Vorstellungen haben. Dieses hat unsere neuen Propheten bewogen, dass sie sich alle Mühe gegeben, das äufserliche Wort Gottes, wie sie es nennen, abzuschaffen. . . Allein wir sind verbunden bei der Schrift zu bleiben, die uns allein von dem Willen Gottes recht unterrichten kann. . . Die Mittel die Gott angewiesen hat, müssen beibehalten werden. Gott könnte ja auch auf dem Dach lassen Korn wachsen. Und also könnte er auch ohne das äufserliche Wort die Menschen selig machen; allein es gefällt ihm nicht, also zu verfahren' (S. auch 3, 1343 ss).

Aus dieser göttlichen Freiheit folgt ihm aber nicht, dass hier Sache und Zeichen blofs in einem äufseren Verhältniss zu einander stehen. Die Gnadenmittel sind ihm heilskräftige, die Gnade wirklich exhibirende Träger derselben. Zwar unterscheidet er selbstverständlich zwischen der Gabe selbst und dem äufseren Mittel aber er will Beides durchaus nicht geschieden haben und verwirft nicht minder das ,Nebeneinander' des gemäfsigten Spiritualismus, wie das ,ohne Wort' des schwärmerischen der himmlischen Propheten. Zwar schreibt er in der Schrift wider die letzteren (Anfang 1525): ,So nun Gott sein Evangelium hat ausgehen lassen, handelt er mit uns auf zweierlei Weise. Einmal äufserlich (durch das mündliche Wort und die Sacramente); das andere mal innerlich (durch den heiligen Geist und Glauben)'. Aber er fügt auch gleich hinzu: ,Das Alles der Mafsen und der Ordnung, dass die äufseren Stücke

sollen und müssen vorgehen, und die innerlichen hernach und durch die äufserlichen kommen; also dass ers beschlossen hat, keinem Menschen die innerlichen Stücke zu geben, ohne durch die äufserlichen Stücke; denn er will Niemand den Geist noch Glauben geben, ohne durch das äufserliche Wort und Zeichen, so er dazu eingesetzt hat'. (20, 271 ss.). Auch will er hierbei nicht so verstanden sein, als sei zwar immer die Wirksamkeit der Gnade an das Wort und die Zeichen gebunden, nicht aber immer mit diesen auch jene verbunden. Dagegen zeugen nicht nur alle die oben schon angeführten Stellen, sondern auch in dieser Schrift selbst sagt Luther, dass das Evangelium Jedem, der es höret, die durch Christum erworbene Vergebung und Gnade ‚austheilet, schenkt, darbeut und gibt' und dass in dem gehörten Worte Gottes ‚der Geist die Welt um die Sünde strafet', denn ‚im selben Wort kömmt der Geist und gibt den Glauben, wo und welchen er will' (das. 275. 364 u. ö.). Die letzten Worte aber, sollen sie das Vorhergehende nicht zurücknehmen, brauchen hier nicht im Sinne willkürlichen Wirkens gedeutet zu werden; sie wollen nur dem dem Worte immanenten Geiste Gottes die ihm gebürende Freiheit und Selbstheit wahren.

Doch können wir vorläufig diese Erklärung der letzten Worte noch auf sich beruhen lassen, da wir aus den voraufgegangenen Mittheilungen wissen, dass Luther sich gleichzeitig auch partikularistisch ausgesprochen hat. Denn wir haben gesehen, er kann nicht nur nicht umhin, die Praedestination als Thatsache stehen zu lassen: das scheint ihm ein Postulat der Schrift, besonders ihrer und seiner Lehre von der Alleinwirksamkeit der Gnade zu sein, und dazu drängt ihn auch seine Anschauung von der Unveränderlichkeit und Allmacht Gottes; sondern er geht auch weiter und zieht aus jener Thatsache, wenn auch abermals nur im antipelagianischen Interesse und nicht ohne sich selbst zugleich zu widersprechen, partikularistische Folgerungen. Aber trotz dessen wird Jeder, der unbefangen

den dargelegten Thatbestand betrachtet und die ganze Reihe der mitgetheilten, klaren universalistischen und durchaus antipraedestinatianischen Aussagen gebührend würdigt, so viel wenigstens zugestehen müssen, dass Luther unmöglich sich so aussprechen konnte, wenn die absolute Praedestinationslehre als solche einen integrirenden und dann auch maſsgebenden Bestandtheil seiner Glaubensanschauung gebildet hätte. Denn das liegt ja offenbar in der Natur dieser Lehre, dass sie entweder allbestimmendes Centrum sein muss oder sie ist nicht mehr sie selbst. Und darum handelt es sich bei der Frage nach der Stellung Luthers zu ihr: nicht ob er irgend eine Praedestination gelehrt, denn eine solche lehrt ja auch die heilige Schrift; auch nicht ob er sich vereinzelt im Sinne der unbedingten Praedestination geäuſsert, was nicht bestritten werden kann; sondern welche Bedeutung und Stellung er dieser innerhalb des Ganzen seines Glaubens eingeräumt hat? In dieser Hinsicht aber bezeugt die Doppelreihe seiner Aeuſserungen, dass er sich zwar jetzt der Praedestination nicht erwehren kann, er ringt mit ihr, er macht ihr gleichsam gezwungen Concessionen; aber sein eigenes und eigentliches Princip schlägt doch immer wieder durch, hält ihr das überwiegende Gegengewicht und drängt sie aus dem Centrum in die Peripherie, ja über diese hinaus in das Gebiet, nach welchem der Glaube überhaupt nicht forschen und von dem er sich nicht beirren lassen soll. Darum ist sie ihm auch in dieser ganzen Zeit nicht eigentliches Lehrobject. Nicht sie selbst, sondern die Anfechtung, die sie den Gläubigen bereiten kann, wenn diese eigenwillig ihres Gnadenstandes gewiss werden wollen, ist für ihn die Veranlassung, sich über sie zu äuſsern. Wegen dieser seiner Stellung zur Sache, nicht aber, weil er etwa zwischen öffentlicher Verkündigung und privater Lehre unterscheidet — eine Annahme, mit der man Luther hätte füglich verschonen sollen — warnt er nicht nur Andere vor dem vorwitzigen Grübeln über die Versehung, sondern lässt sich auch in seiner Theologie auf dieselbe nur indirect ein,

indem er bemüht ist, ihr eine praktisch pädagogische Seite abzugewinnen und ihre Bedeutung für die Läuterung und Befestigung des angefochtenen Glaubens geltend zu machen. Und zwar in dem Sinne, dass sie, recht verstanden und gebraucht, selbst dazu dienen muss, den Glauben von dem seelengefährlichen Forschen nach ihr zu befreien, ihn in seiner das Unsichtbare ergreifenden Kraft zu üben und ihn immer tiefer in seine objectiven Grundlagen, in das Wort und die Sacramente, hineinzuführen. Wird aber mit dem letzteren Ernst gemacht, wie Luther es thut, so heifst diefs auch den Glauben dahin führen, dass er sich der Universalität der Gnade getröste, sich mithin von der Lehre von einer unbedingten Praedestination lossage. So tragen auch die praktischen seelsorgerischen Rathschläge Luthers, obgleich er in ihnen die Berechtigung dieser Lehre nicht beanstanden will, den Keim zur Zersetzung und Ueberwindung derselben in sich. Seine Gnadenmittellehre entzieht ihr ohnehin und direct immer wieder den Boden.

Doch obgleich die Lehre bei ihm nicht Wurzel fassen kann, umgekehrt vermag auch er in dieser Zeit noch nicht ihrer Herr zu werden und sich partikularistischer Zugeständnisse momentan zu erwehren. Das hängt mit dem Doppelkampf zusammen, in den er sich jetzt (eben seit 1521) hineingestellt sieht: gegen den Pelagianismus und den Spiritualismus. Dem ersteren gegenüber erscheint ihm der Praedestinatianismus ebenso unvermeidlich als willkommen. Im Gegensatz zu dem anderen aber verbirgt es sich ihm nicht, an dieser Lehre einen gefährlichen Bundesgenossen zu haben, dessen spiritualistischer Charakter sich ihm in Beidem verräth: nicht minder in seiner eigenwilligen Zeichensucht, die dem Wesen des Glaubens zu nahe tritt; als in seiner Zeichenflucht, welche wiederum die gottgesetzten Basen des Glaubens untergräbt. Es verdient in dieser Beziehung beachtet zu werden, dass Luther bei dem christlichen Rath, welchen er den von der Gnadenwahl Angefochtenen ertheilt, vor derselben falschen Aeufserlichkeit und Innerlichkeit warnt, die er in seinen

Schriften wider die Schwärmer als die Kennzeichen der Geisttreiberei derselben bezeichnet und bekämpft (**20**, 272 ss.).

Dass er aber noch so viel der absoluten Praedestination einräumt, ist keineswegs etwas Gleichgiltiges; am wenigsten bei einem Charakter, wie Luther, der nicht zwei Sehnen auf einen Bogen spannen kann, und bei einer Lehre, welche wie diese keine zweite von gleicher Dignität neben sich zu dulden vermag. Es kommt mithin in Frage, ob Luthers Lehre von der allgemeinen Gnade in Christo und der Heilskräftigkeit der Gnadenmittel fortan das Centrum ausschliefslich und mit gänzlicher Verdrängung aller partikularischen Elemente behaupten, oder ob es den letzteren gelingen werde sich durchzusetzen, aber dann auch seiner Theologie von Grund aus eine andere Gestalt zu geben? Die Schrift wider Erasmus scheint zunächst der letzteren Alternative mehr Aussicht auf Verwirklichung zu bieten, als der ersteren.

§. 11.

Die Schrift *de servo arbitrio.*

Diese gewaltige, wolüberlegte und vortrefflich geschriebene Schrift zählt zu den grofsen Thaten des Reformators. Wenn irgend eine, so ist sie insonderheit nach dem Charakter des Mannes und nach dem welthistorischen Kampf zu beurtheilen, den durchzuführen er bestimmt war; nicht aber nach der Schablone irgend eines an sie herangebrachten Schulsystems. Anders verwickelt man sich in eine unwahre und ungerechte, die wirksamsten Motive verkennende und verdunkelnde Auffassung derselben [1]. Sie will als eine umfassende und ergänzende Aus-

1) Was Luther in der Ausl. d. Genesis von den Schriften der Kirchenväter und dem Verständniss derselben sagt, das gilt auch von den seinigen und namentlich von dieser seiner Schrift: *‚Consulo ut cum judicio legantur. Saepe loquuntur ex affectu et proprio sensu, quem nos non habemus, nec habere possumus, cum occa-*

führung und Rechtfertigung jenes, von Erasmus besonders angegriffenen Art. 36 der *Assertio* angesehen sein (s. oben S. 163). Schon in diesem Artikel hatte Luther am Schlusse desselben, das Vollgewicht der Frage erkennend, bemerkt, dass er sich über dieselbe eingehender geäufsert in Anbetracht der *necessitas rei, quae per omnes fere Scholasticos doctores oppressa et extincta est, plus trecentis annis. Nemo enim hic non contra gratiam pro gratia scripsit, ita ut non sit res aeque necessaria tractatu, quam et saepius optavi, omissis frivolis illis Papensibus nugis et negociis, quae nihil ad ecclesiam pertinent, nisi ut vastent, tractare.* Ebenso spricht er sich am Schluss seiner Schrift gegen Erasmus aus (18, 2482). Er hat das klare Bewusstsein davon, dass es sich hier um den Alles entscheidenden Punct seines Kampfs wider Rom und um Sein oder Nichtsein des Evangeliums handelt; dass ihm, wie er sich ausdrückt, der Gegner ‚nach der Gurgel‘ gegriffen habe. Sein ganzer Sinn ist darum auf Vertheidigung der freien Gnade und auf Bekämpfung und Bewältigung des geschicktesten und bei weitem bedeutendsten Gegners derselben gerichtet. Darum sammelt er auf Grund des Schriftbeweises, der das ganze Buch durchzieht, alle Kräfte und fasst alle Argumente und Argumentationsweisen zusammen, die ihm sowohl Schrift und Erfahrung, als auch Geschichte und Vernunft darboten oder doch darzubieten schienen.

Er resumirt selbst sein ganzes Buch am Ende desselben aufs bündigste folgendermafsen: ‚So wir glauben, dass es wahr sei, dass Gott Alles versehen und verordnet hat in Ewigkeit, welche Versehung auch nicht kann wanken noch fehlen, noch verhindert werden; und so wir glauben, dass nichts geschieht, denn allein durch seinen Willen, welches auch die Vernunft muss

siones similes non habeamus. Imperiti igitur sine judicio omnia arripiunt in suo sensu et non in eo, quem Patres habuerunt‘ (Wittenb. latein. Tom. VI, fol. 14b). Die Schrift ist im höchsten Affect, aber nicht in unbesonnener Hitze geschrieben; dagegen verwahrt sich Luther selbst ausdrücklich. W. 18, 1406 ss.

bekennen; so muss auch die Vernunft hie bald selbst bekennen, dass kein freier Wille sei, noch in Menschen, noch Engeln, oder einiger Creatur im Himmel oder Erden. Also auch, wenn wir glauben, dass Satan ein Fürst der Welt ist, der dem Reiche Christi nachstellet und die Menschen, die er gefangen hat, nicht los lässt, er werde denn mit Gewalt durch Kraft des heiligen Geistes . . . überwunden, so ist es abermal öffentlich, dass kein freier Wille ist. Also auch, wo wir glauben, dass eine Erbsünde von Adam sei, die uns also verderbet hat, dass sie auch denjenigen, die Christen sind, eine schwere Last ist . . . so ist es öffentlich, dass an einem Menschen, der nicht den heiligen Geist hat, nichts ist, das sich zum Guten kehren könne, sondern ist in ihm nur eitel böse Lust und Neigung zum Bösen. Item, so die Jüden, die nach allen ihren Kräften der Gerechtigkeit nachgestanden haben, viel mehr in Sünde und Blindheit dadurch gefallen sind, und die Heiden, die mit gottlosem Wesen umgangen sind, ohne Verdienst und ohne Vorgedanken zur Gerechtigkeit kommen sind; so ist abermal nicht allein durch die Schrift, sondern durch dasselbige greifliche Werk, Erfahrung und Exempel helle und öffentlich, dass der Mensch ohne die Gnade nichts vermag zu wollen, denn Böses. In Summa, so wir glauben, dass Christus den Menschen erlöset hat durch sein Blut, so müssen wir bekennen, dass er ganz und gar in Sünden vermaladeiet und verloren gewesen ist; sonst wäre Christus nicht vonnöthen, und müssten sagen, er wäre nur ein Erlöser des geringsten Stücks am Menschen, welches Wort die höchste Gotteslästerung und Gottesraub wäre‘ (S. 2480 ss.).

Mit Recht bezeichnet Luther den letzten Punct als die Summa des Ganzen, denn eben dieser bildet wie Ausgangspunct und Ziel seiner Schrift, so die durchgängige Basis derselben. Ihr Titel lautet nicht umsonst *de servo arbitrio*. Denn ihm ist ‚die Hauptsache und das Hauptstück‘ die Frage: ‚ob unser Wille etwas thue oder vermöge in den

Sachen, so zur Seligkeit dienen, oder allein von der wirkenden Gnade regiert und getrieben werde' (2073. 2079). Was er behauptet und in seiner Schrift beweisen will, ist der Satz: ‚dass der Mensch gegen Gott und in den Sachen, die die Seligkeit antreffen, gar keinen freien Willen hat, sondern ist gefangen und unterworfen Gottes oder des Satans Willen' (2129). Und das nennt er seine ‚gute, starke, veste, gewisse Folge, wenn ich sage: die Schrift preiset allein Gottes Gnade, darum ist der freie Wille nichts'; darum ‚verleugnen die Schützer des freien Willens Christum' (2405. 2460). In diese Spitze läuft auch jeder Theil seiner Schrift aus (2268. 2351. 2406), und der letzte, der den Schwerpunct des Ganzen bildet, erörtert eben diesen Gedanken positiv und schliefslich auf Grund des Wortes Gottes (2408 ss.). ‚Es ist, sagt er hier, entweder falsch, dass wir Gnade um Gnade empfangen haben, oder ist öffentlich, dass der freie Wille nichts ist; denn es kann nicht Beides bei einander stehen... die Gnade leidet bei sich nicht irgend ein Fünklein oder Meitlein vom freien Willen' (2459 ss.; 2471) [1].

1) Lütkens a. a. O. S. 52 behauptet zwar, wie schon erwähnt, dass in dieser Schrift die Praedestinationslehre den Ausgangspunct, das *servum arbitrium* den Zielpunct bilde. Aber schon die Vorrede, auf die er sich besonders beruft, beweist das Gegentheil. Denn wenn Luther hier auch (**18**, 2073) unter den nöthigen Artikeln zuerst den von der unveränderlichen Versehung und darnach den von der Willensfreiheit nennt, so gibt er da nur, wie er auch ausdrücklich sagt, den betreffenden Passus aus der Schrift des Erasmus wieder (W. das. 1967), der diese Stücke in dieser Ordnung als unnöthige bezeichnet hatte. Er selbst kehrt die Ordnung bald darauf um und sagt (das. 2079 ss.): das höchste Hauptstück seiner Schrift sei die Frage, ob der Wille etwas vermöge zur Seligkeit? Denn ‚ohne diesen Punct mögen wir weder uns selbst oder unsern Fehl, weder Christum, noch Gott, seinen Preis, Reichthum oder Herrlichkeit der Gnaden erkennen'. Das andere Theil der Erkenntniss sei dagegen, ob die Versehung veränderlich sei oder nicht, und ferner, ob Alles was wir thun, so geschehen müsse, oder nicht? Und auch diefs wird von ihm aus dem Hauptsatz gefolgert: ‚dass unsere Seligkeit allein auf Gottes Werk stehet und nicht in unsern Kräften und

Diefs ist auch Luthers starke, unantastbare Veste. Getragen von dem intensivsten Bewusstsein der Sünde und der Gnade, ‚gezwungen und gedrungen von der Wahrheit' (2407), deren er aus Gottes Wort unerschütterlich gewifs geworden, bekämpft er rücksichtslos die schriftwidrige und oberflächliche, pelagianisirende Ansicht seines grofsen Gegners, weil sie Gottes freie Gnade und Christi Verdienst schmälert. Diefs bildet auch den leitenden Gedanken in seinen ferneren Argumentationen aus dem Wesen Gottes, des unveränderlichen, allmächtigen, allwissenden. ‚Denn wenn dieses stehet, dass Gott durch seinen ewigen, unverrücklichen Rath und Willen Alles versehen hat, und durch denselben Alles macht, wirkt und schafft; so schlägt dieser Donner-

Rath' (2121 ss.; 2405). Ueberhaupt geben wir gegen die Meinung, als sei Luther hier seiner theologischen Methode untreu geworden, zu bedenken, dass er sich in dieser Schrift genau an den Gang der gegnerischen anschliefst (das. 2176); dass er ferner nur in der Vorrede, und zwar veranlasst durch die Gegenschrift, von dem Gottesbegriff aus argumentirt, während in den drei Haupttheilen seines Buchs der Beweis primär und fast durchweg aus der Schrift geführt wird; und dass ihn endlich zu jenem Verfahren die bestimmte Formulirung der Streitfrage nöthigte, die Erasmus zwar aus der *Assertio* Luthers genommen, die aber, so gefasst, bei ihm doch nicht in erster Reihe stand. Denn während es Luthern, wie wir wissen, Alles auf den Satz ankam: nicht der freie Wille, sondern die Gnade allein, während er also die reale Freiheit, die ethische, im Auge hat und erst als Hilfssatz den andern herbeizieht, dass auch der Wille überhaupt und formal betrachtet, zwar wollen könne, aber doch nicht frei sei; formulirt Erasmus, beide Sätze verbindend und beide Seiten der Sache vermischend, die Streitfrage nun so: ‚dass der freie Wille nichts sei, sondern alles nach einer absoluten Nothwendigkeit geschehe' (s. W. 1969. 2000. 2041). Luther hebt freilich immer wieder jenen Hauptsatz hervor, aber er vertheidigt auch den letzteren Satz, den er ja selbst auch aufgestellt hatte, gleichfalls ohne scharf genug zwischen jenen beiden Seiten der Frage zu unterscheiden. Aber nachdem einmal die These so gestellt und acceptirt war, schrieb sie auch seiner Vertheidigung den Weg vor, den er in der Vorrede seiner Schrift eingeschlagen hat.

schlag zu Boden den freien Willen mit allen Gründen, die dazu mögen aufgebracht werden‘ (S. 2083). Wiederum, wo dieſs bezweifelt wird, da fällt ihm ‚christlicher Glaube, Evangelium, Gottes Wort und Zusage, der einige und höchste Trost der Christen, Alles ganz und gar dahin; ja damit ist die Gottheit selbst verleugnet‘ (2089 ss. 2309. 2474). In diesem Interesse also, nicht um eine metaphysische Wahrheit zu vertreten, stellt Luther nächst seinem ersten Entweder kein freier Wille Oder keine Gnade, als Zweites den Satz auf: entweder kein freier Wille oder keine göttliche Weltregierung, ja kein Gott. Beides mit einander zu setzen: ‚dass der Mensch einen freien Willen und dass auch Gott von Ewigkeit Alles versehen hat‘, das ist ihm ‚unmöglich und so stracks, wie Wasser und Feuer, wider einander‘ (2312 ss.). Man beachte nur, dass ihm dabei der ethische Begriff der Willensfreiheit immer im Vordergrunde steht; sonst könnte er weder behaupten, dass der freie Wille ‚ein göttlicher Titel und Name‘ sei, der keinem gebüre auſser der hohen göttlichen Majestät (2126), noch auch leugnen, dass derselbe irgend ‚etwas anders sei, denn der Glaube an Jesum Christum‘ (2437), noch die Knechtschaft des Willens wiederholt auf die Erbsünde zurückführen (2285. 2291. 93. 97. 2400. 2480).

Zwar unterscheidet Luther ‚die gemeine allmächtige Wirkung Gottes auſserhalben dem Reich der Gnaden, und die Wirkung in dem Reich der Gnaden, aus sonderlicher Kraft des Geistes Christi‘ (2401 ss. 2295 ss.; s. oben S. 142 ss.); aber damit entgeht er den drohenden Schwierigkeiten nicht, noch stellt er die Unterscheidung in dieser Absicht auf. Vielmehr zieht er eben desshalb den zweiten Satz herbei und argumentirt aus ihm zu Gunsten des ersten, weil ihm beide Wirkungsweisen Gottes darin identisch sind, dass ‚beides allein aus dem Willen göttlicher Kraft und Güte geschieht, ohn alle unser Zuthun‘ (2402). Was er nicht genug unterscheidet, und seine Zeit mit ihm, das ist göttlicherseits das metaphysische und persönliche Verhältniss Gottes zur Welt, menschlicherseits die formale und reale Willensfreiheit —

und das treibt ihn zu einer deterministischen Weltanschauung.

Freilich will auch hierbei vor Allem ins Auge gefafst sein, dass Luther diese Anschauung zunächst gar nicht im Gegensatz zur menschlichen Wahlfreiheit an sich vertritt, sondern dass ihm eine andere durch das Verhalten des Menschen in der Bekehrung von vorn herein widerlegt und unmöglich erscheint. Ebenso will ferner erwogen sein, um welche Wahrheiten es ihm dabei positiv und negativ hinsichtlich des göttlichen Weltverhältnisses zu thun ist. Eine andere tastet ihm nichts Geringeres als die Gottheit Gottes und das Glauben des Glaubens an. Insonderheit die Gottheit des lebendigen Gottes, der in seiner Freiheit die Welt weit transcendirt und doch der ihr wirklich und wirksam immanente ist (2301. 2314 ss.). Denn er bekämpft mit seinem Determinismus einerseits jenen deistisch gedachten fernen Gott, ‚der weit von uns ist, und nur uns zusieht, auf welchen Theil wir uns wenden wollen mit dem freien Willen' (2392); den ‚spöttlichen' Gott, ‚der nichts anders ist, denn ein Götze oder ein solcher unbeständiger Gott, wie die Heiden vom Glück oder Fortun geredt haben, durch welchen Alles geschieht ohne gewissen Rath und Vorsatz, darnach es fället und einem Jeden geräth; den auch Aristoteles vorgebildet hat, der da schlafe und lasse seiner Güte und seines Strafens brauchen und mifsbrauchen, wer da will' (2285. 2314); den schlaffen Gott, ‚der Niemand verstockt und verdammt, sondern erbarmet sich Aller, macht Alle selig, dass also keine Hölle wäre, keine Todesfurcht, keine zukünftige Pein wäre' (2290). Andrerseits wehrt er die pantheistische Mifsdeutung von sich ab, als habe er je gesagt oder sagen wollen, dass die Creaturen Gott sein oder ihr Wesen also müsse von Gott sein, wie Gottes Wesen' (2037); oder als lehre er, dass Gott Urheber der Sünde sei, Böses in uns wirke oder selbst böse handle, weil er allerdings ‚durch uns, die wir von Art böse sind, Böses wirket' (2291. 2297 ss.). Ihm kommt es, wie wir schon gesehen, darauf an, Beides fest zusammenzu-

halten: die volle, ‚über Alles frei schwebende' Transcendenz, und die wirkliche, Alles tragende und wirkende Immanenz göttlichen Wesens und Willens in Bezug auf den Menschen (2335. 2214. 2293 ss.)[1].

Und wie eine andere Anschauung ihm die Gottheit Gottes verleugnet, so entzieht sie ihm auch den Boden für den Glauben, und macht ihn nach Form und Wesen unmöglich. Sie untergräbt die Herzensdemuth desselben: Denn das ist ihm die erste Ursache, wesshalb es Noth ist, diese Stücke zu lehren, ‚dass wir gedemüthiget werden, uns selbst erkennen und uns nach der Gnade sehnen; . . . gründlich aber kann kein Mensch sich erkennen oder sich recht demüthigen, er wisse denn, dass ihm mit allen seinen Werken, Vermögen, Bereiten, Willen, Vorsätzen nicht zu helfen ist, sondern dass sein Heil und Seligkeit gar auf Gottes Hilfe allein stehe' (2118). Ebenso läfst sie ‚den Glauben nicht Statt haben', sofern er das Vermögen ist, das Uebersinnliche zu erkennen und festzuhalten (2119); und sie nimmt ihm seine Zuversicht und seinen Trost. Denn ‚wer könnte sonst dem göttlichen Verheifsen glauben?' (2309). ‚Ich wollte nicht, sagt er, dass mir ein freier Wille gelassen wäre oder etwas, damit ich könnte nach der Seligkeit streben; nicht allein darum, dass ich in so viel Anfechtungen . . . nicht wüsste zu bestehen', sondern weil Alles dann ‚aufs Ungewisse' hin gethan wäre. ‚Aber so nun Gott meine Seligkeit aus meinem freien Willen genommen hat und in seinen freien Willen gestellet und nun zusaget, mich nicht durch mein Werk oder Leben, sondern durch seine Gnade und Barmherzigkeit zu erhalten, so bin ich sicher und gewifs, dass er getreu ist und mir nicht lügen wird'. So geschiehts, dass doch Etliche selig werden; während es durch die Kraft des freien Willens Niemand würde (2474 ss.).

Auch wenn man die Richtigkeit dieser Schlüsse an

1) Hierher gehört auch das ‚Warnungsschreiben an die Christen tu Antorf', (v. J. 1525, W. **10**, 1786 ss.), in welchem Luther die Untersezlung zurückweist, als lehre er, dass Gott die Sünde haben wolle.

sich nicht zugeben kann, und namentlich bestreiten muss, dass der evangelische Glaube, wie Luther ihn lehrt, einen Determinismus postulire, so ist doch klar zu ersehen, welche concrete Glaubenswahrheiten für ihn mit an dieser Anschauung hängen, in welchen Quellen also und Motiven dieselbe eigentlich wurzelt. Eben desshalb ist auch sein Determinismus kein reiner und consequenter. Nicht etwa, weil er Geist und Natur unterscheidet und den Willen nicht einer fatalistisch zwingenden Naturnothwendigkeit unterwirft (2085. 2121 ss. 2321). Auch nicht, weil es ihm nicht in den Sinn kommt, die Mittelursachen und das Mitwirken derselben zu bestreiten (2400 ss.). Wol aber sind es ebenso viele Beschränkungen jener Anschauung, wenn Luther zugleich lehrt, dass Gott ‚von Natur gütig und gerecht sei' (2083), oder wenn er dem Satan eine gewisse Selbständigkeit neben Gott zuschreibt (2123. 2472. 2480), es entschieden abweist, dass Gott die Sünde haben wolle, dagegen ernstlich ‚unsrem Willen' die Schuld der Sünde zurechnet (2236. 2289. 2297), und uns auf Gott in Christo und die Zusage seines Worts, ‚das mir nicht lügen wird', verweist (2244. 2474). Freilich stellt er dabei viel nachdrücklicher die gegentheiligen Behauptungen auf: dass etwas darum recht und gut ist, weil es Gott will; dass in keiner Creatur der Wille frei sei u. s. w. (2302. 2480. s. auch 3, 1223). Wir wollen aber auch nur constatiren, dass Luthers Betrachtungsweise hier eine schillernde ist und ihm Verlegenheiten bereitet, aus welchen er sich dann in beiden Fällen, handle sichs nun um Gottes Gerechtigkeit oder des Menschen Schuld, durch Berufung auf das Verborgene und Unbegreifliche der Wege Gottes, auf das *quae supra nos nihil ad nos*, zu ziehen sucht (2234. 37. 44 ss. 2475 u. ö.). Er giebt zu, dass die Vernunft, auf deren Zeugniss er selbst wiederum sich an andern Orten mitberuft (2314. 17), an diesen Widersprüchen Anstofs nehme, aber das ‚muss man leiden und die Vernunft dämpfen' (2406. 2259. 2342). Er gesteht selbst, es sei um ‚schier aufs tiefste zu verzagen und verzweifeln', aber — so verwendet er diefs

auch hier praktisch — solch Verzagen sei nützlich, denn ‚dahinter liege die Gnade‘ (2316). Diese Art, sich aus der Verlegenheit zu ziehen, ist selbst ein neuer Beleg für die innere Unsicherheit und Inconsequenz seines Determinismus. Der systematische Determinist redet weder so, noch braucht er so zu reden.

Doch ist der deterministische Zug in dieser Schrift der entschieden vorwaltende. Das zeigt sich vorzugsweise in dem starken Einfluss, den ihm Luther auf die nähere Bestimmung des Gnadenverhältnisses Gottes zur Welt in Christo einräumt. Er erklärt sich offen für die unbedingte Praedestination. Das Streben, den Pelagianismus bis auf die letzten Wurzelfasern auszurotten, in Verbindung gebracht mit jener Lehre von der Unveränderlichkeit und Alleinwirksamkeit Gottes, bestimmt und nöthigt ihn dazu. Nicht die Idee des absoluten Gottes und seiner verborgenen Rathschläge an sich. Er scheut dabei die äufsersten Consequenzen nicht, obgleich sie ihn in die härtesten Collisionen mit seinem Grundprincip, mit seiner Lehre von den Gnadenmitteln und seinem Schuldbegriff setzen. ‚Gott hat, so schreibt er, durch gewisse Erwählung von Ewigkeit diejenigen geschieden, so selig und verdammt werden‘; und hat es nicht den Menschen ‚heimgestellt, welche wollen selig oder verdammt werden‘ (2285 ss.). Es ist ‚der ewige göttliche Wille der Majestät, der selbst kräftiglich Alles wirket, schafft und thut in Allen, welcher etliche nach Vorsatz fahren lässt, verstocket, verdammt und über etliche sich erbarmt‘ (2245. 2287). Darum weist Luther auch die Einrede der Gottlosen nicht an sich ab, die da sagen: ‚es ist in unsrer Gewalt oder Hand nicht, Gottes Willen zu ändern, viel weniger seinem Willen zu widerstehen, dadurch er uns will verstocket und blind haben, wir wollen oder wollen nicht‘ (2311); sondern er fordert von ihnen nur, ‚dass sie sollen stille schweigen und mit Furcht und Zittern göttlichen Willen und Gewalt anbeten, welchen zu forschen wir gar kein Recht haben‘ (2312 ss. 2301. 2234. 2245). Ja, um dem Gegner den Schlufs abzuschneiden, dass, weil

Gott nach Verdienst verdamme, er auch nach Verdienst selig mache, lässt Luther sich zu der entgegengesetzten Behauptung fortreifsen, dass Gott, gleichwie er seine Gnade den Unwürdigen schenke, auch seinen Zorn gegen diejenigen erweise und ‚sie verdamme, die es nicht verdienet haben' (2346). Das sei uns zwar unbegreiflich und erscheine ungerecht nach unsren Begriffen, aber wir sollen dennoch glauben, dass Gott gütig und gerecht sei, und werden es auch einst sehen, wenn der Glaube zum Schauen gelangt sein wird (2342 ss.).

Wir wollen zwar nicht aufser Acht lassen, dass Luther auch hier, wie selbst Lütkens zugesteht (S. 77), ausschliefslich von dem Interesse bewegt ist, die volle Ehre und Absolutheit der göttlichen Majestät zu wahren, die ‚solche hohe, grofse Werke thun kann und will' (2245. 2342 ss.), und den Menschen zur gründlichsten Demuth zu führen, zum vollen Aufgeben seiner selbst, zur Erkenntniss seiner gänzlichen Rechtlosigkeit Gott gegenüber. So thut es ja auch der Apostel Paulus Röm. 9, auf den er sich ausdrücklich beruft (2237. 2246). Aber dennoch muss zugestanden werden, dass Luther sich hier zu Gunsten einer äufsern Consequenz zu Behauptungen treiben lässt, die über die Grenzen der Schriftwahrheit hinausgehen und seine eigene Position, wie wir sehen werden, untergraben.

Uebrigens lenkt er insofern selbst wieder ein, als er grade hier wiederholt daran mahnt, dass wir uns nicht nach dem unerforschlichen Willen, sondern ‚nach dem Worte Gottes' richten, uns an Gott halten sollen, ‚da er uns zu ihm lässet, an Jesum Christum' (2236. 2244). Er unterscheidet, wie wir schon wissen, wie eine Doppelwirksamkeit, so auch einen zwiefachen Willen Gottes: den geoffenbarten, und den verborgenen der heimlichen Majestät. Den Unterschied bezeichnet er hier folgendermafsen: nach dem offenbaren Willen hat Gott sein Gesetz gegeben, insonderheit Christum gesandt, ‚allen Menschen Alles anzubieten, was ihnen zur Seligkeit vonnöthen ist'; nach seinem verborgenen, heimlichen Willen lässt er

Etliche vorsätzlich *(ex proposito)* ihre Wegen gehen, verhärtet, verwirft sie (2233 ss. 2245). Es sei ein Unterschied zu machen zwischen Gott, sofern er Alles, auch den Tod wirket, und Gott, sofern er den Tod findet und ihn gern von uns nehmen will. Denn in letzterem Falle ‚gehet Gott und Gottes Wille, der gepredigct ist, mit uns um, dass er die Sünde und den Tod wegnehme und uns selig mache'; im ersteren aber Gott, ‚wie er verborgen ist in der Majestät, nicht trauret, den Tod nicht weg nimmt, sondern wirket Tod, Leben und Alles in Allen' (2235). Denn dieser Wille sei nicht an das Wort gebunden, sondern schwebet frei über Alles. ‚Es thut Gott viel Dinges, das er uns durch sein Wort nicht zeiget; er will auch viel Dinges, das er uns durchs Wort nicht zeiget, dass ers will. Also will er den Tod des Sünders nicht nach dem Willen, den er durchs Wort offenbaret hat; er will ihn aber nach dem verborgenen, unerforschlichen Willen'. Auf jenen Willen bezogen, sei es auch durchaus richtig zu sagen, dass es ‚unsres Willens Schuld' sei, wenn wir Gottes Wort nicht annehmen und verloren gehen. Frage man aber weiter, ‚warum die göttliche Majestät den Mangel unsres Willens nicht wegnimmt oder ändert in allen Menschen, so doch der Wille nicht in unser Gewalt oder Macht ist; oder warum Gott das unsrem Willen Schuld giebt, so doch der Mensch den Willen nicht kann noch vermag wegzulassen'? so sei zu antworten: ‚Das solle Niemand forschen noch fragen. Es ist genug, dass wir wissen, dass an Gott ein unerforschlicher Wille ist. Was aber der Wille schafft, wie, wohin, wie fern der Wille gehet, das gebühret uns schlecht nicht zu fragen, sondern nur mit aller Furcht und mit Zittern anzubeten.' Wir haben uns darum allein nach dem Worte zu richten (2236 ss.).

Auch von dieser Unterscheidung eines zwiefachen Willens Gottes wird zugestanden werden müssen, dass dieselbe an sich betrachtet, keineswegs schon nothwendig die absolute Praedestinationslehre involvire. Auch Erasmus hat sie sich in seiner Schrift, nach dem Vorgang der Scholastik, angeeignet (s. W. 2006). Dass Gott den Tod nicht

will und uns von ihm befreien will, und dass er ihn doch will und wirkt, ist kein Widerspruch und bleibt wahr auch vom Standpunct des Universalismus aus. Erst die nähere Bestimmung des Verhältnisses, in welchem diese beiden Willensthätigkeiten Gottes zueinander stehen, und namentlich die Ueberordnung des verborgenen über den geoffenbarten Willen, giebt dieser Unterscheidung das praedestinatianische Gepräge und macht auch die Verweisung auf das Wort Gottes zu einer illusorischen. Diefs ist auch der springende Punct, der die Frage über Luthers Verhältniss zur Praedestinationslehre in seiner Schrift wider Erasmus entscheidet.

Es hätte nicht geleugnet werden sollen, dass Luther in dieser Schrift, trotz der Unsicherheit, die sie wie gesagt deutlich verräth, jene Unterscheidung eines doppelten göttlichen Willens im Sinne der absoluten Gnadenwahl verwendet und durch sie sein eigenes Princip: Gott in Christo, und seine Position in den Gnadenmitteln stark in Frage stellt. Nicht schon, wenn er Gott und Gottes Wort unterscheidet und die göttliche Freiheit auch dem Worte gegenüber gewahrt haben will (2067. 2235). Wol aber, wenn er so, wie er es thut und in dem praedestinatianischen Interesse, in welchem er es thut, Wort und Geist, äufseres und inneres Wort, voneinander trennt. Er kennt zwar kein Gnadenwirken Gottes neben und ausser dem Wort, denn ‚also gefällt es Gott, dass er durch das Wort den Geist geben will‘ (2258); aber nicht will er damit auch umgekehrt gesagt haben, dass überall da auch der Geist heilskräftig wirke, wo das Wort Gottes sei. Er behauptet vielmehr, dass Gott auch das äufsere Wort geben könne, ohne den Geist zu geben, und dafs darüber der heimliche Wille Gottes entscheide. ‚Warum etliche durch das Gesetz getroffen werden, etliche nicht, warum etliche annehmen, etliche verachten die angebotene Gnade, ist eine andere Frage und wird hier von Ezechiel (31, 11) nicht gehandelt, welcher redet von der Gnade, die Gott predigen und Allen anbieten lässet; nicht von dem heimlichen, heiligen

Gottes Willen, der Alles ordnet, schafft und thut durch seinen Rath, welche und wie viel er will der angebotenen ausgerufenen Gnade theilhaftig und mitgenossig machen‘ (2233 ss.). So liefs auch Gott dem Pharao äufserlich das Wort anbieten, und gab ihm doch ‚inwendig nicht Gnade noch Geist‘ (2296 ss.); so kommt und folgt der Gottlose überhaupt nicht, ‚wenn er auch schon das Wort gehöret hat, es sei denn, dass ihn der Vater inwendig ziehe und lehre, welches er thut, wenn er den Geist giebt‘ (2470. 2258). Nicht ist dieser Gegensatz an sich schon ein praedestinatianischer; aber er wird es dadurch, dass er auf den verborgenen Willen zurückgeführt und diesem folgerichtig das ganze Heilswerk Christi unterstellt wird. Denn wenn Christus sagt: ich habe gewollt, du wolltest nicht, so rede er hier als Mensch. Zwar sei er Mensch worden, um Allen die Seligkeit anzubieten; aber Viele verstofsen ihn, verhärtet nach dem heimlichen Willen Gottes. Auch weine und traure Christus über die Verlornen, ‚wiewol der göttliche Wille der Majestät Etliche nach Vorsatz fahren lässt, verwirft und verdammt; und da dürfen wir nicht fragen, warum Gott das thut, sondern es ist der Gott mit Furcht und Zittern anzubeten‘ (2244 ss.).

Das ist Luthers Lehre von der unbedingten Praedestination, wie er sie i. J. 1525 vorgetragen hat. Wer dieselbe unbefangen betrachtet, im Zusammenhange mit der ganzen Schrift *de servo arbitrio*, ihrer Tendenz und ihren Grundwahrheiten von der Sünde und der Gnade, der wird zugeben müssen, dass sie, so motivirt und in das Ganze eingestellt, wie sie hier erscheint, bei Luther einen eigenthümlichen Character und überhaupt keine centrale Bedeutung hat. Sie ergiebt sich ihm als scheinbar selbstverständliches und nothwendiges Annexum seiner Lehre von der gänzlichen Gebundenheit des menschlichen Willens und der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade in der Bekehrung [1]. Diese Wahrheiten bilden Basis, Motiv, Ziel

1) S. Frank a. a. O. S. 127 ss., und Philippi a. a. O. S. 163; und auch Schweizer S. 92 und 562.

seiner Argumentation. Aber ebenso liegt auch klar vor, dass in dieser Schrift die Lehre von der Gnadenwahl eine Rückwirkung auf seine Anschauung von der Gnade und den Gnadenmitteln ausübt, die es ihm zum Bewusstsein bringen musste, dass er auch in seiner besonderen Stellung zu dieser Lehre nicht länger verharren könne. Er hat den einen Fuss auf eine schiefe Ebene gesetzt, von welcher er denselben wieder zurückziehen muss, wenn er nicht sich weiter treiben lassen und sich dazu entschliefsen will, der Lehre von der Gnadenwahl die principielle Geltung zuzuerkennen, die sie fordert, wenn mit ihr Ernst gemacht werden soll. Ja in einseitig polemischer Consequenz ist er zu Sätzen gekommen, welche, folgerichtig durchgeführt, seinen Ausgangspunct und das ihn bewegende Hauptinteresse selbst untergraben, indem sie das Wesen der Gnade, weil ihre Allgemeinheit, und die Gewifsheit derselben, weil ihre freie und heilskräftige Gebundenheit an die Gnadenmittel, mithin auch das Wesen des Heilsglaubens unmittelbar antasten. Das ist nicht Schuld seiner Praemissen, die wahr, schriftgemäfs und erfahrungsgemäfs sind; auch nicht, wie Schweizer meint, seiner Lehre vom *servum arbitrium*. Denn aus dieser folgt nicht mit Nothwendigkeit die Praedestination, sondern nur die Wahrheit, dass der göttlichen Gnade im Werk der Bekehrung allein die Initiative zukomme. Vielmehr kommt Luther zu jenen Sätzen, theils weil ihm, wie wir oben gesehen, die verschiedenen Seiten ineinander spielen, die bei der Frage nach der Willensfreiheit in Betracht kommen, theils weil er einen der Speculation entnommenen Gottesbegriff nicht nur überhaupt zu Hilfe nimmt, sondern aus ihm auch, gegen seine Weise, Consequenzen in Beziehung auf specifische Glaubenswahrheiten und Thatsachen zieht. Wir müssen darum mit Frank (S. 121 ss.) sagen, dass, so grofse Momente der Wahrheit und bedeutsame Elemente christlicher Speculation diese Schrift Luthers grade in ihren härtesten Stellen auch enthält, dieselbe nicht von dem Herbeiziehen einer untheologischen Speculation freizusprechen sei, und dass eben

diesem Umstande die starken Zugeständnisse anzurechnen seien, die hier der Praedestination gemacht werden.

Offenbar ist Luther im eifrigen Verfolgen eines Gegners, der ihm endlich den ihm verhafsten Semipelagianismus zum letzten entscheidenden Kampf gestellt hatte, zu weit gegangen, getragen von dem Bewusstsein seiner guten Sache und zugleich sicher gemacht durch das nicht geringe Wahrheitsmoment, welches der Praedestinationslehre nach ihrer positiven Seite nicht abgesprochen werden kann. Daraus aber zu folgern, dass er unter Drangabe seiner eigentlichen Position sich dieser Lehre hingegeben, das heifst aus einem Charakter wie Luther einen reinen Theoretiker machen und für eine so durchaus praktische und reale Natur, wie die seinige, wenig Verständniss zeigen. Eine andere Frage ist die, ob er auf dem Wege, den er betreten und der, consequent verfolgt, ihn allerdings aus seiner Position gedrängt haben würde, weitergegangen oder nicht? Denn in der Schrift wider Erasmus ist er an einen kritischen Punct gelangt. Aber schon hatte der Herr der Kirche, der ihn sich zum Werkzeug erwählt und dessen Leiten sein Lehren bestimmte, ihn in einen andern Kampf hineingeführt, in den mit den Schwarmgeistern, der ihm nicht nur keine Wahl liefs, sondern ihn in seiner Glaubensstellung, die principiell betrachtet von Anfang an eine antipraedestinatianische war, bestärkte und befestigte. Man hat sich auch nur klar zu machen, was eine volle und grundsätzliche Anerkennung der Lehre von der unbedingten Gnadenwahl ihm und seiner bisherigen Gesammtanschauung zumuthete, um sofort zu erkennen, dass von einem eigentlichen Schwanken bei ihm gar nicht die Rede sein konnte und dass für ihn die einfache Thatsache einer neuen Situation genügte, um ihm sein ganzes und festes Gleichgewicht wieder zu geben. Denn jene Anerkennung hätte von ihm nicht nur gefordert, dass er seine Lehre von Gott, als dem von Natur guten und gerechten, der alle Willkür ausschliefst, aufgebe und die Unterscheidung des verborgenen und geoffenbar-

ten Gottes zu der klaffenden Scheidung eines doppelten, sich widersprechenden Willens aufschraube; sondern dass er auf sein Grundprincip: ‚Gott in Christo‘, ‚von unten nicht von oben‘ Verzicht leiste, die Rechtfertigung aus dem Centrum in die Peripherie verlege, seine Lehre von der objectiven Heilskraft der Gnadenmittel zurücknehme und demgemäfs auch seinen Begriff vom Heilsglauben und der zuversichtlichen Gewissheit desselben fallen lasse, mithin seine ganze Theologie radical umstürze und mit seiner bisherigen Glaubenserfahrung breche [1]. Das sind nicht abstracte Consequenzen, die wir ziehen; die Schrift wider Erasmus beweist es, wie nahe an Luther diese Zumuthungen herantraten. Aber sie alle werden hier auch noch im Schach gehalten durch seine entgegengesetzten, im Vordergrunde stehenden Hauptsätze mit ihrem Grundgedanken: ‚wir sollen uns halten an Gott, da er uns zu ihm lässet, der Mensch worden ist, an Jesum Christum, den Gekreuzigten‘.

Diese sind es auch, die er fortan in ihrer Alleingiltigkeit immer bestimmter und allseitiger durchführt und die so energisch durchschlagen, dass die Praedestinationslehre fortan von ihm nicht nur bei Seite gestellt, sondern direct und mehr noch indirect verneint wird. Dass Luther diefs gethan und thun konnte, wie wir sehen werden, ohne gradezu zu widerrufen, daraus hätte man nicht den dem Thatbestande offen widersprechenden und an der Charakterlauterkeit Luthers sich vergreifenden Schluss ziehen sollen, dass er auch später an jener Lehre wol noch persönlich festgehalten, sie aber nicht mehr öffentlich vorgetragen

1) Dass diese von Anfang an eine antipraedestinatianische war, haben wir oben gesehen. Mit Recht verweist Philippi a. a. O. S. 184 dafür auch auf jene Worte, mit denen Staupitz Luther einst getröstet hatte und daran sich dieser bleibend erinnerte. S. Ausl. der Genesis, W. 2, 263 ss.: ‚Lieber, warum plagest du dich also mit diesen Speculationen und hohen Gedanken; schaue an die Wunden Christi und sein Blut, das er für dich vergossen hat, daraus wird die Versehung hervorscheinen‘.

habe. Vielmehr hätte man sich durch Luthers Verhalten seit d. J. 1525 umgekehrt weisen lassen und daraus erkennen sollen, wie wenig er selbst sich dessen bewusst gewesen sein müsse, jemals zu den Vertretern einer systematischen Praedestinationslehre gehört zu haben. Er hat dieselbe, wie gesagt, zwar eine Zeitlang als scheinbar nothwendige Consequenz und willkommene Unterstützung seiner Hauptsätze adoptirt, sie aber sofort bei Seite gelegt, nachdem er über die Unvereinbarkeit dieser Lehre mit seinen Grundanschauungen und insonderheit seiner Gnadenmittellehre zur vollen Klarheit gekommen. Dass er nachgehends so stillschweigend über dieselbe hinweggehen konnte, ist darum ein Beweis mehr für unsre Behauptung, dass diese Lehre niemals ein eigentlich heimisches und eingewurzeltes Element seiner Theologie gebildet, am wenigsten aber jemals in ihr die centrale Stellung eingenommen, die sie an sich betrachtet zu beanspruchen berechtigt ist.

§. 12.

Luthers Lehre nach dem Jahre 1525.

Es ist bekannt, dass Luther sich seit d. J. 1525 in einen Kampf nach der entgegengesetzten Richtung hineingestellt sah, in welchem er wie dem zügellossen, schwärmerischen Spiritualismus, so einem gemässigteren gegenüber die unbedingte Nothwendigkeit und die volle Heilskräftigkeit der Gnadenmittel zu vertreten hatte. Auch hier handelte sichs um die Gnade und den Glauben, aber nach der Beziehung, in welcher beide zu den Heilsmitteln stehen, als den Trägern der wirklichen und wirksamen Gegenwart und Kraft der einen, und als den zuverlässigen Grundlagen für den Bestand und die Gewissheit des andern. Dabei giebt Luther wie wir sehen werden, seine Lehre von dem *servum arbitrium* nicht auf, auch ändert er nicht seine Anschauung von der Unveränderlichkeit und Alleinwirksamkeit Gottes des absoluten. Aber er

lässt die letztere insofern auf sich beruhen, als er ihr fortan keinen Einfluss auf die concreten, von der Schrift bezeugten Glaubenswahrheiten mehr gestattet, und seinen alten Satz, dass man nicht nach der Majestät des verborgenen Gottes forschen solle, den Satz, den er inzwischen selbst nicht streng eingehalten hatte, nun auf das nachdrücklichste wiederholt und consequent durchführt. Das führt ihn aus der Oscillation heraus, in welche wir ihn momentan gerathen sehen, bewahrt ihn vor den ‚dreifsigerlei Glauben‘, die er, wie er sagt, sonst hätte annehmen müssen (12, 1535), und giebt ihm seine sichere und volle Position neubefestigt wieder, in der er auch in wachsender Selbstgewissheit und Parrhesie bis ans Ende verharrt. Gott in Christo, das Wort: diefs ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe, den höret: dieser Grundsatz, den er nie aufgegeben, wird nun neu bewährt und verklärt sein hellleuchtender Leitstern, dem er ausschliefslich folgt, namentlich auch im Gegensatz zur Praedestination.

Von dieser seiner Stellung giebt gleich die erste hier in Betracht kommende Schrift allseitig Zeugniss, die ‚Trostschrift wider die Anfechtung von der Vorsehung Gottes‘ v. J. 1528 (W. 10, 2037). Er bejaht hier zuvörderst, dass Gott der allmächtige von Ewigkeit wisse, welche selig sein oder werden sollen, ‚denn er alle Dinge weifs und ihm nichts verborgen ist, und müssen alle Werke und Gedanken in allen Creaturen nach seinem Willen geschehen *juxta decretum voluntatis suae*‘. Aber zugleich bezeugt er aufs entschiedenste die Universalität der Gnade; ‚es ist doch sein ernstlicher Wille und Meinung, auch Befehl, von Ewigkeit beschlossen, alle Menschen selig und der ewigen Freuden theilhaftig zu machen, wie Ezech. 23, 18 klärlich gemeldet wird, da er saget: Gott will nicht den Tod des Sünders u. s. w. Weil er nun die Sünder, die unter dem weiten, hohen Himmel allenthalben leben und schweben, selig machen und haben will, so wollet ihr euch durch eure närrische Gedanken, vom Teufel eingegeben, nicht absondern, und von den Gnaden Gottes scheiden. Denn sich seine

Gnade vom Aufgang bis zu dem Niedergang, vom Mittag bis gegen Mitternacht reckt und streckt'. ,Merk diese Worte *in omnes, super omnes* (Röm. 13, 22), ob ihr nicht auch darunter gehöret, und deren Einer seid, die unter der Sünder Feldzeichen liegen und kriegen'. ... Die Gnade aber fährt er fort, ist nur Gnade in Christo und weiset uns auf Christum und sein Wort. ,Habt ihr doch einen guten, graden und richtigen Weg, was wollt ihr lange um und irre gehen? Den euch der Vater mit dem Finger selbst zeiget und weiset, wie er gegen euch gesinnet sei, da er mit heller lauter Stimme schreibt Matth. 3, 17: Diefs ist mein geliebter Sohn, *hunc audite.* Und wenn ihr also hart verstockt und ganz taub wäret und höbet eure Augen nicht auf gen Himmel, als ein verzweifelter verstockter Mensch, und wären auch eure Ohren vom Gehör verfallen, dass ihr Gott den Vater in der Höhe nicht schreien höret: so sollt ihr doch den Sohn, der am Wege stehet, da Jedermann vorüber gehen muss, vernehmen und sehen', der noch viel heftiger ruft: Kommet u. s. w. ,Er sagt nicht allein kommet, sondern Alle, keinen ausgeschlossen, er sei wer er wolle, und wenn er gleich der allerärgste wäre. .. Ei, dieweil sie denn Alle kommen sollen, Keinen ausgenommen, er sei gleich oder gedenke, was er wolle; so laufet auch mit und springt auch hinzu, bleibet nicht muthwillig dahinden bei dem verlornen Haufen, versäumet euch ja selbst nicht also hinläfsig und muthwillig. ... Der Christus, der einige Weg und Steg allein (Joh. 14, 6) und welcher ist der Cirkel, da der einige Punct innen stehet, darinnen alle anderen Figuren begriffen werden, ja das runde Plätzlein und Ziel, darauf alle Schützen zielen müssen, das einige Eins, das der Anfang ist aller Zahlen, sie sind so grofs, oder strecken sich so weit sie immer mehr wollen; darum sagt er es zu mir' u. s. w.

Darum verweist er den Angefochtenen auf das Wort Gottes allein, unter Abweisung aller andern Wege und Gedanken: ,Also sollen wir durch und mit der göttlichen Schrift unser Gemüth und Gewissen trösten, die bösen

Gedanken stillen und ihnen Widerstand thun; denn man in Gottes Wort nicht grübeln, sondern still halten soll, die Vernunft lassen sinken, das Wort gläuben, für gewiss halten, nicht in Wind schlagen und dem bösen Geist so viel Macht geben. Denn das Wort Gottes gewiss wahr und ewig ist (Hebr. 1, 3), aus dem alle Dinge und Creaturen, sie haben Namen wie sie wollen, gemacht und geschaffen sind, und noch Alles, was lebt und schwebt, reichlich erhält. . . . Das Wort ist wahr, aber die Gedanken des Menschen sind eitel. Und also gedenken, dass uns Gott der Allmächtige nicht zu der Verderbniss, sondern zur Seligkeit erschaffen, versehen, auch erwählet habe (Ephes. 1, 4); und muss von der Versehung Gottes nicht vom Gesetz noch der Vernunft angefangen werden zu disputiren, sondern von der Gnade Gottes und dem Evangelio, das allen Menschen verkündigt ist' (Luc. 2, 14).

Wie Luther hier nur von einem *decretum electionis* redet, so führt er auch im Folgenden das Verlorengehen der Ungläubigen nicht etwa auf ein *decretum reprobationis*, sondern auf die Creatur selbst zurück. Denn nachdem er wiederholt, dass man ‚an der gnadenreichen Verheifsung, die sich über Bös und Gut, Klein und Grofs, Kalt und Warm, Dürr und Grün, in Summa über Alles streckt, nichts abziehen, noch kürzen' und ‚von (nach) dem Wort der Gnade und Barmherzigkeit Gottes des Herrn diese und dergleichen Gedanken von der Versehung Gottes urtheilen' solle, fährt er in einem bemerkenswerthen Gleichniss redend fort: ‚Was gehet es euch an, dass Gott der Allmächtige die liebe Sonne über Fromm und Bös, Dürr und Grün lässt scheinen? Wiewol die Sonne dazu verordnet, dass sie die Feuchtigkeit der Erden mit ihrer (der Sonne) Tugend und Kräften in die Wurzeln, Aeste, Zweige der Bäume ziehen und bringen soll, damit sie Früchte tragen. Und bleibt ein dürrer Baum nichts weniger unfruchtbar und ist der lieben Sonnen Wirkung an ihm verloren; und doch nicht gar, es schiefsen ja oft schöne Zweige aus eines alten ver-

dorreten Baumes Wurzeln. Und so sie ja gar nichts wirket in einem alten Baum, der ganz und gar verdorret ist, so ist es nicht des Baumes so gar schuld, sondern auch des Erdreichs, das da mosig und sumpficht ist‘ u. s. w. Er schliefst: ‚Selig sind, die sich darnach richten und damit trösten und bis ans Ende dabei verharren, dadurch wir die Gnade des Herrn erlangen, so wir uns aus demselben trösten und die teufelischen Gedanken dadurch hinlegen, und unsere Herzen im Glauben gegen Gott aufheben und gewiss bei uns schliessen, dass wir Verzeihung der Sünden haben und gerecht werden und sein nach der Verheifsung in Christo und von wegen Christi, wie der h. Paulus Gal. 3, 22 bezeuget‘.

Absichtlich haben wir diese herrliche Schrift Luthers hier ausführlicher ausgezogen. Denn die hervortretenden Gedanken derselben: die Wahrheit und Gewissheit des Wortes Gottes, die schlechthinige Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens in Christo und die Unterordnung der Gnadenwahl unter denselben, die Selbstverantwortlichkeit des Unglaubens, endlich die wiederholte Hervorhebung des rechten, bei der praedestinatianischen Frage einzuhaltenden Weges — diese stehen nicht etwa, wie Lütkens (S. 100) meint, einzigartig in dieser Schrift da, sondern sie enthalten nur *in nuce* die Lehre und bilden gleichsam das Programm derselben, wie sie Luther fortan unverändert und ebenso bestimmt als nachdrucksvoll bis an sein Ende vorgetragen hat. Erwägen wir dabei, dass sich die hier ausgesprochenen Grundanschauungen auch schon vor d. J. 1525 bei ihm finden (s. oben S. 163 ss.), so kann weder von einem Wechsel der Ueberzeugung die Rede sein, noch haben wir einen Widerruf zu erwarten. Er lenkt auf denselben Weg wieder ein, den zu verlassen er auch in der Schrift wider Erasmus nicht beabsichtigte, von dem er aber dennoch theilweise abgeirrt war. Jetzt bleibt er auf demselben ausschliefslich und verfolgt ihn festen Fufses, mit erhöhter und zugleich geklärter Zuversicht. Denn die Erfahrung, die er gemacht, ist nicht spurlos an ihm vorüber gegan-

gen; sie hat ihm das ausgetragen, dass er seine früher zur Praedestinationsfrage eingenommene Stellung ändert, indem er mit dem Partikularismus entschieden bricht. Beweise dafür liefern die Schriften der folgenden Jahre in Menge. Nur auf die wichtigsten Zeugnisse wollen wir, nunmehr einer sachlichen Ordnung folgend, hinweisen.

Vor Allem kommt seine Lehre von den Gnadenmitteln und zwar von dem Worte Gottes in Betracht, da ihm ja durch dasselbe auch das Wesen und die Wirkung der Sacramente bedingt ist. ‚Mit geistlichen Speculationen, ohne die äufserlichen Mittel, wird Niemand seine Seligkeit erlangen; sondern auf das Wort soll man Achtung geben, die Taufe nehmen, zum Sacrament gehen und die Absolution suchen. Welche zwar alle äufserliche Dinge sein, sein aber in das Wort gefasset und verschlossen; darum denn ohne dieselben der heilige Geist nichts wirket‘ [1]. Der Glaube soll sich auf das Wort gründen; denn unter den beiden ist dieses ‚das gröfseste und fürnehmste, sintemal nicht Gottes Wort auf den Glauben, sondern der Glaube auf Gottes Wort sich bauet und gründet; dazu der Glaube ist wankelbar und wandelbar; aber Gottes Wort bleibt ewiglich‘ (1528 ‚von der Wiedertaufe‘, W. 17, 2688 ss). Darauf kann aber auch der Glaube fest und getrost sich gründen; denn es ist Gottes ernst gemeintes allmächtiges und zuverlässig gewisses Wort, das nicht trügt. So spricht sich ja Luther in der obigen Trostschrift aus und darin bleibt sich sein Zeugniss nach wie vor durchaus gleich: dass man ‚das Wort für einen rechten Ernst, gewiss und wahrhaftig, halten und gläuben, Gott nicht soll Lügen strafen wollen‘. Denn der es spricht ‚ist allmächtig und auch wahrhaftig, und kann nicht lügen‘; er redet ‚nicht grammatische Worte, sondern wahrhaftige und wesentliche Dinge‘, und seine Verheifsung ist ‚ihm nicht ein gering und leicht Wort, sondern ein lauterer Ernst‘, ist ‚göttliche unwandelbare Wahrheit‘ (1, 32. 2323 ss.;

1) W. 1, 1881. S. besonders die Predigt über die h. Taufe v. J. 1535 (W. 10, 2518 ss.).

3, 2643; **8**, 1424 ss. 1613; **9**, 389; **11**, 982. 2339; **13**, 2110 u. a. m.). Gott und sein Wort sind nicht zu trennen; wo das Wort ist, da ist er auch, und wie es lautet, so ist er auch wahrhaftig da (**13**, 2108; **12**, 1555). Dasselbe gilt auch von den Sacramenten: ‚der Schatz ist gewiss da, das Wort kann uns nicht lügen'; wer es dennoch nicht glaubt, der ‚lästert Christum und die Taufe, denn die Taufe ist ein Gottes Werk und heilig, so ist Christus auch heilig, sein Blut und sein Leib sind auch heilig' (**12**, 1802 ss. **10**, 2541). ‚Es ist ja die lautere göttliche und ewige Wahrheit, ich weiſs ja, dass es gewisslich Gottes Wort ist und hat mir mein lieber Herr ja so viel Wahrzeichen hinter sich gelassen, als nämlich die hochwürdigen Sacramente, die heilige Taufe, das Abendmahl Christi, dazu auch die Absolution, da Gott selbst mit mir redet, mich täufet, mich speiset, und mir selbst die Hände auf das Haupt leget, mich von Sünden und von seinem Zorn losspricht' u. s. w. (**12**, 1623, v. J. 1546).

Es ist hier nicht unsre Aufgabe, Luthers Gnadenmittellehre überhaupt und allseitig darzulegen[1]; wir haben dieselbe nur insofern zu untersuchen, als sie mit der Frage nach seiner ferneren Stellung zur Praedestination unmittelbar zusammenhängt. In dieser Hinsicht ist zwar schon der starke Nachdruck von Wichtigkeit, mit dem er, wie wir eben gesehen, wiederholt bezeugt, dass es Gotte mit seinem Wort, seiner Taufe u. s. w. immer ein rechter, lauterer Ernst sei. Denn daraus folgt ja schon, wenn anders Luther selbst mit diesem Satze vollen Ernst macht, dass die Gnade sich Jedem, der ihr Wort hört, ihre Taufe empfängt, wirklich und wirksam darbietet und mittheilt. Dennoch hängt die definitive Entscheidung davon ab, ob Luther dieſs auch ausdrücklich lehrt, d. h. ob ihm jene Mittel auch wirklich heilskräftige Träger des Geistes sind, und ob sie es ihm auch in objectiv gleich stetiger Weise in allen Fällen sind?

1) S. Näheres über dieselbe bei Thomasius a. a. O. **3**, 1. S. 358 ss.

Es hieſse allgemein Bekanntes wiederholen, wenn wir hier die Zeugnisse für die bejahende Antwort zusammenstellen wollten, die Luther auf unsre erste Frage giebt. Es ist bekannt, dass er, nachdem er anfangs und im Gegensatz zur scholastischen Theorie vom *opus operatum* besonders den rechten Brauch und Nutzen der Sacramente hervorgehoben, darnach, in einen andern Gegensatz hineingestellt, die objective Heilskräftigkeit derselben stets vertreten und mit wachsender Entschiedenheit wie von den Sacramenten, so auch von dem Worte gelehrt hat, dass ‚Gottes Wort und Werk ihre Macht und Kraft nicht allererst von unsrem Glauben empfahen‘ (**10**, 2525. 160 ss.), sondern dass wir in ihnen als solchen geist- und lebenerfüllte Träger und Mittel der Kraft und Energie der Heilsgnade haben. Sie sind ihm ‚g e w i s s e Zeichen der Gnade Gottes und unsrer Seligkeit‘ (8, 108). Das hängt ja bei ihm mit seiner tiefen Grundanschauung von der innigsten Beziehung zusammen, in welcher ihm auf dem Heilsgebiete Göttliches und Menschliches, Geistliches und Leibliches, Himmlisches und Irdisches zueinander stehen. Wir haben schon früher (S. 66 ss.) auf die Aussagen hingewiesen, in denen er erklärt, dass Gott, Christus und die Gnadenzeichen aufs allerhärteste verbunden seien und nicht gesondert werden dürfen. Denn ‚das ist gewisslich die rechte Art und Eigenschaft aller falschen und irrigen Geister, dass sie das äusserliche Wort und Taufe hinwegwerfen und lassen ihnen nicht genügen an der gemeinen Ordnung Gottes, so er der ganzen Christenheit gegeben hat und sie dadurch regieret‘ (8, 103 ss.). Dazu beachte man noch folgende Zeugnisse über das Verhältniss von Wort und Geist. Es ist ein Grundsatz der Lehre Luthers vom g e p r e d i g t e n und g e h ö r t e n Worte Gottes, dass Gott uns ‚darinnen den heiligen Geist giebt‘ (**10**, 117). ‚Gott hat seinen h. Geist geordnet, dass er ordentlicher Weise komme durch das Wort.. Die Worte sind Geist in dem, der da lehret und predigt und auch in dem, der da zuhöret und gläubet... Wer es höret, der höret Gottes Wort und höret des Geistes Wort; und gläubet er es, so wird er

auch Geist‘ (v. J. 1530, W. 7, 2166. 69. 71). Denn Gottes Wort ist ‚das Hauptstück und hohe Hauptheiligthum, das Alles heiligt‘, nemlich ‚das äußerliche Wort, durch Menschen, als durch dich und mich, mündlich geprediget‘ (**16**, 2786). ‚Gottes Reich wird allein regieret, erbauet, geschützet, fortgebracht und erhalten durch das äußerliche Amt des Worts und der Sacramenta, dadurch der heilige Geist kräftig ist und wirket in den Herzen, wie hievon oft gesaget ist‘ (**11**, 2334). ‚Wir wollen den h. Geist nicht also von der Taufe und Sacrament lassen reißen und dafür in einen ledigen Winkel weisen lassen, wie sie nach dem Geist gaffen und heimliche Offenbarung suchen außer dem Wort und Gottes Ordnung. Denn wir wissen, dass er eben d u r c h s W o r t u n d S a c r a m e n t, u n d n i c h t a u f a n d r e W e i s e mit uns w i r k e n w i l l. Willst du mich lehren, was Geist ist und wo ich ihn finde; so musst du mich nicht ins Schlauraffenland weisen; sondern siehe nur nach Gottes Wort‘ (**10**, 2535. 40). S. auch die Auslegung von Joh. 17, 20 bei W. 8, 783 ss., und die Schmalk. Artikel III, 8 (W. **16**, 2360 ss).

So viel ist klar: nach Luther ist die Wirksamkeit der Gnadenmittel nicht bedingt durch eine besondere, neben ihnen sich vollziehende Thätigkeit des Geistes; sondern nur in ihnen wird uns der Geist gegeben und dieser wirkt, wo er ordentlicher Weise wirkt, wie gegenwärtig in der Kirche Christi, überhaupt nicht anders als durch dieselben. Aber schon aus der Art und Weise der Verbindung, wie Luther sie fasst, wie er sie gleicherweise für das Wort und die Sacramente, ja für diese um des Wortes willen fasst, schon aus der Innigkeit der Beziehung, kraft welcher ihm das Wort Geist ‚i s t‘, ergiebt sich von selbst, dass ihm auch die objective Wirkungskräftigkeit des Worts, gleicherweise wie die der Sacramente, nicht eine sporadische, sondern in sich gleiche und stetige ist. Wir kommen damit auf die zweite und wichtigere der oben von uns gestellten Fragen.

Im Gegensatz zur verneinenden Antwort, die man in neuerer Zeit mehrfach auf diese Frage gegeben, müssen

wir sie entschieden bejahen. Luther lehrt nicht nur, wie zugestanden ist, dass der heilige Geist nicht anders als durch das Wort wirke, sondern auch umgekehrt, dass das gepredigte, d. h. überhaupt seinem Zwecke gemäss gebrauchte und in Activität gesetzte Wort, immer und allenthalben an sich ein geisterfülltes und wirkungskräftiges sei. Das ist nicht blofs ein wohlberechtigter Schluss, den wir aus seinen oben mitgetheilten Aeufserungen ziehen, sondern das lehrt er auch ausdrücklich. Wie er von der Taufe sagt, dass ihre Kraft eine stetige, nicht von der Person des Taufenden oder Getauften abhängige sei, sondern ‚wer das Wort und Wasser zusammen krigt, das soll eine Taufe sein, und wer darzu gläubt, der soll dadurch selig sein' (**10**, 2526 ss.); denn ohne Glauben ‚ist es nichts nütze, ob es gleich an ihm selbst ein göttlicher, überschwenglicher Schatz ist' (**10**, 157. 160); so lehrt er auch von dem Wort. Es bleibt Gottes Wort und seine ‚Heiligkeit und Reinigkeit der Lehre ist also mächtig und gewiss, dass ob auch Judas, Caiphas, Pilatus, Papst, Heinze und der Teufel selbst dasselbe predigte (rein und recht), dennoch das rechte reine Wort empfangen würde' (**17**, 1688). Ebenso ‚nimmt es dem Worte nichts, dass Etliche nicht gläuben, ob sie gleich das Wort hören; sondern bleibet gleichwol wahr, dass es das Mittel sei, dadurch der Glaube ins Herz kommt' (**8**, 785). ‚Also haben die Gottlosen auch wol das wahrhaftige Wort Gottes und hörens; aber es mangelt daran, dass sie es nicht halten dafür, dass es Gottes Wort sei' (**6**, 2039). Er verwirft desshalb auch den Satz der Wiedertäufer: ‚wenn du nicht gläubest, so ist Gottes Wort und Sacrament nichts; gläubest du aber, so ist es etwas' (**10**, 2526). Dahin gehen auch die Vergleichungen mit der Sonne, dem Samen u. s. w.; denn das Wort ist ihm, wie die Taufe ein ewiges, unvergängliches, ‚darinnen eine überschwengliche, göttliche Kraft ist' (**9**, 686 ss.).

Aber obgleich das Wort in sich ein identisches, in stetiger Weise geisterfülltes ist, so dass es immer kräftig

wirkt, wo es gepredigt wird, so ist doch seine Wirkung je nach den Hörern eine verschiedene. ‚Christus hat im Evangelium einerlei Samen, welcher doch an vielerlei ungleichen Orten ausgestreuet wird; also haben das Evangelium Alle, aber das vierte Theil des Samens bleibet nur gut und bringet sein Frucht‘ (3, 1432). ‚Gottes Wort, sagt er gegen die Schweizer, ist dasselbige Wort, und eben sowol Gottes Wort, das den bösen Buben, Heuchlern, Gottlosen, als das den rechten frommen Christen und Gottseligen geprediget wird. . Und eben das Wort, es bringe nun Frucht oder nicht, so ist es Gottes Kraft, die da selig macht alle, die daran gläuben; wiederum wird es auch die Gottlosen richten und verdammen (Joh. 5). Sonst hätten sie eine gute Entschuldigung vor Gott, dass man sie nicht könnte noch sollte verdammen, denn sie hätten kein Wort Gottes gehabt, das sie hätten können annehmen‘ (22, 37). Diese letztere Stelle ist zwar aus den Tischreden genommen, aber sie stimmt mit dem überein, was und wie Luther auch sonst und zu allen Zeiten über die kritisch wirkende Kraft wie der Taufe, so auch des Wortes gelehrt hat. Dieser wichtige Punct ist in den betreffenden Discussionen zu wenig beachtet worden.

Luther unterscheidet zwischen dem Wesen und der Kraft oder Brauch der Gnadenmittel. Hinsichtlich der Taufe begnüge ich mich mit der Verweisung auf die oben citirte Predigt v. J. 1535. ‚Man kann der Taufe (wie andere Sacramente und Ordnung Gottes) wol zu Schaden und Verderben brauchen, also dass Einer selig, der Andere verdammt werde, durch einerlei Taufe; aber das gehört nicht zum Wesen, sondern zur Kraft und Brauch der Taufe... Gleichwie es gehet mit andern Gottes Ordnungen, auch in leiblichen Creaturen; als, dass die liebe Sonne täglich am Himmel aufgehet und herumläuft, das ist und bleibet immerdar dieselbe Sonne, scheinet und leuchtet, wie sie geschaffen und ihr befohlen ist, unverrückt und unverhindert, obs gleich ein Mensch nicht siehet noch empfindet, als, der da blind ist oder Fenster und Alles zuthut, dass sie ihm

nicht scheine oder wärme. . Also sind auch die heiligen Sacramenta rechtschaffen und vollkommen nach ihrem Wesen und heilsame Gottes Werke; dass sie aber nicht Jedermann zu Nutze kommen, ist nicht der Sacramente, sondern dess Schuld, der ihr nicht recht brauchet, dass er ihrer Kraft möchte empfähig werden' (**10**, 2537 ss.).

In gleicher Weise spricht sich Luther durchweg auch über das Wort Gottes und die kritische Wirkung desselben aus. ,Wie die Predigt des Worts, sagt er (1530), mancherlei ist und zu vielerlei Affecten dienen muss, also wird sie auch durch die zahlreichen Dinge so vom Himmel herabfallen vorgebildet (Sterne, Regen, Hagel, Blitze, Donnerstralen), sie mögen nun entweder lebendig machen oder tödten' (**4**, 1392). Besonders in einer Predigt v. J. 1523: ,Da ist die Natur des Wortes fein ausgedrückt: es kommt nimmer nicht ohne grofsen Nutz oder Schaden; es gehet daher wie ein Donnerschlag, es richtet etwa auf oder schlägt nieder. . . . Welche es will, die verhärtet und verstocket das Wort, die sein aus Gott nicht. Darum ist es gleich wie die Sonne: gute Dinge, als Wachs und Butter, machet sie weich und schmelzet sie; böse Dinge, als Koth, machet sie hart wie Stein' u. s. w. (**12**, 1722 ss.). Und in demselben Jahre schreibt er an den deutschen Orden: ,Es muss also sein, ,Gottes Wort muss das wunderlichste Ding sein im Himmel und Erden; darum muss es zugleich Beides thun: aufs höchste erleuchten und ehren, die es glauben und ehren, und aufs höheste blenden und schänden, die ihm nicht gläuben; . . . dass also seine Werke im allervollkommensten Schwang gehen, und nicht geringe, sondern seltsame, erschreckliche Werke ausrichten in der Menschen Herzen' (**19**, 2163). So mahnt er auch im gr. Kat., dass ein Jeder sich das Wort ,ernstlich zu Herzen gehen lasse, dass mans nicht achte, als habe es ein Mensch geredet. Denn es gilt dir entweder ewigen Segen, Glück und Seligkeit, oder ewigen Zorn, Unglück und Herzeleid' **10**, 45). Endlich sei auch auf seine Psalmenauslegungen (v. J. 1530 u. 32) verwiesen: ,Durch das Wort der Gnaden werden nicht allein

geheilet, aufgerichtet und gesegnet die Armen und Sünder, die der Gnade bedürfen; sondern gleichwie es auch für die Gläubigen eine sehr freundliche und holdselige Lippe ist der Gnade und des Segens, so ist es auch wider die Gottlosen und Feinde ein Schwert, das da mächtig ist zu strafen die Widersprecher. . . . Dass also Christus zur Rechten und Linken regieret‘ (4, 2168). ‚Warum gibt der h. Geist dem Evangelio diesen Namen (ein eisern Zepter), weil (da) es in Wahrheit ein Wort ist, das die Seelen labet und selig macht; gleichwie auch Christus nicht gekommen, die Welt zu verderben, sondern selig zu machen? Antwort: Wahr ist es, dass Christus Amt diefs ist. . . Also wird auch von St. Paulo recht gesagt: dass das Evangelium ist Gottes Kraft, dadurch selig werden alle, die daran gläuben. . . Die aber Christum nicht annehmen wollen und seinem Worte feind sind, dieselben müssen verloren und verdammt werden, da wird nichts anders aus. . . Darum sagt auch Christus Joh. 12, 47. 48: das Wort, das ich geredt habe, das wird ihn richten... Das Wort des Evangelii ist wol denen Gläubigen ein Zepter des Heils und Seligkeit; aber die es verwerfen, die müssen verloren werden und umkommen. Nicht dass die Schuld des Worts ist, welches heilig ist und das Leben anbeut; sondern die Schuld ist ihre, darum, dass sie die Seligkeit, so ihnen geboten wird, verwerfen‘ (5, 219 ss.).

Eben diese kritische, positive und negative, bekehrende und verhärtende Wirkungsweise des Worts ist auch gemeint, wenn Luther Geist und Wort unterscheidend, sich auch so ausdrückt, dass der Geist bei dem Worte sei oder auch nicht sei. Denn in dem ersteren Falle hat er immer und ausnahmslos die bekehrungskräftige, rechtfertigend, seligmachend wirkende Thätigkeit des heiligen Geistes im Auge. Wo das Wort ‚im Herzen haftet, so ist der heilige Geist da und machet einen neuen Menschen‘ (9, 686); so ist es an allen Stellen gemeint. Im andern Falle ist ihm das Wort nicht eine leere, geistverlassene Hülse, aber der Geist wirkt durch dasselbe nur negativ, nicht bekehrend und erneuernd; nur insofern ist

er also in diesem Falle nicht da, weil das Wort sich nicht als dasjenige erweist, was es seiner Natur und Bestimmung nach ist, lebenschaffendes Wort des Lebens. Es hängt diese Anschauungs- und Bezeichnungsweise Luthers unmittelbar mit jener andern, ihm geläufigen und überall zu Tage tretenden zusammen: mit seiner Unterscheidung der eignen und der fremden Werke, des Gnaden- und Zorneswirkens Gottes (S. oben S. 146). Wir werden, wie gesagt, ausführlicher auf diesen sehr wichtigen Punct seiner Lehre einzugehen haben, und bemerken nur, dass man von demselben nicht abstrahiren kann, ohne auch seine Lehre vom Wort und namentlich die Aeufserungen über dasselbe zu missverstehen, welche wir sogleich in Erwägung ziehen werden. Luther selbst leitet uns auch dazu an, wenn er z. B. schon i. J. 1516 predigt: ‚gleichwie Gottes Werk doppelt ist, nemlich das fremde und das eigene, also ist auch das Amt des Evangelii doppelt': das eigene Amt desselben ist Verkündigung des eignen Werks Gottes, seiner Gnade und Barmherzigkeit; das fremde ist Verkündigung des Zorns und Gerichts (12, 2301 ss.). Und wie hier, so bringt er auch viel später, in der kurzen Auslegung des Jesaia v. J. 1534, die kritische Wirksamkeit des Worts mit jener Unterscheidung in unmittelbare Verbindung: ‚Hier ist zu merken, dass das Wort, welches sonst an und vor sich ein Wort des Heils und des Lebens ist, den Gottlosen ein Hagel und ein Wort des Verderbens und des Todes ist; und zwar so liegt dieser Fehler nicht am Worte, sondern an dem Unglauben der Gottlosen, da es von Gott nicht darzu gesandt wird, dass wir umkommen sollen, sondern dass wir, wenn wir gläuben, selig werden.. Als wollte der Prophet sagen: es ist nicht dein Werk, dass die Gottlosen getödtet werden, und dein Wort ist nicht Schuld daran. Warum werden denn nun die meisten durch das Wort verderbet? Ich thue das nicht, spricht er; mein eigentliches Amt ist selig und lebendig zu machen. Ich werde aber genöthigt, auch dieses fremde Werk zu thun' u. s. w. (6, 553).

Luther bejaht mithin die beiden (S. 201) von uns gestellten Fragen entschieden. Die Gnadenmittel sind ihm objectiv heilskräftige Träger und Vehikel der Wirksamkeit des h. Geistes, so dass der Geist nicht anders als durch sie wirkt; und sie sind es ihm in so bleibender, stetiger Weise, dass der Geist immer und allenthalben wirkt, wo jene Mittel schriftgemäſs in Activität gesetzt werden. Doch ist sein Wirken nicht das gleiche in allen Fällen; es ist je nach der Beschaffenheit des Objects ein kritisches, obgleich derselbe nur da sein eigentliches und ihm eigenes, d. h. seinem Wesen und seiner Intention entsprechendes Werk wirkt, wo er heilschaffend thätig ist. Das Gesagte gilt namentlich auch von dem Worte Gottes. Diesem ist der Geist so immanent, dass er nicht nur nicht neben oder ohne dasselbe sich als der Geist der Gnade erweist, sondern auch immer in der eben bezeichneten Weise wirkt, wo das Wort gepredigt und gehört wird. Aber während Luther so, im Gegensatz zur spiritualistischen Trennung von Wort und Geist, die innigste Verbindung Beider aufs nachdrücklichste behauptet und verficht, ist er weit entfernt Beide zu identisiren und sei es der göttlichen Freiheit und Selbstheit, sei es der allein wirksamen Causalität des über dem Worte stehenden und von dem Worte unterschiedenen heiligen Geistes zu nahe zu treten. Von diesem Gesichtspunct aus wollen jene oft besprochenen Aussagen betrachtet sein, in welchen er einer Wort und Geist trennenden Anschauung Raum zu geben scheint [1].

1) Vergl. J. Müller: das Verhältniss zwischen der Wirksamkeit des h. Geistes und dem Gnadenmittel des göttl. Worts', Stud. u. Krit. 1856, 2. Dagegen Frank a. a. O. S. 128 ss. u. 192 ss.; und Thomasius a. a. O. Thl. 3, 1. S. 386 ss. Ich gebe Frank zu, dass sich bei Luther hier eine ‚Unklarheit' findet, aber diese hat anderswo, wie bald gezeigt werden soll, ihren Grund, nicht in seiner Lehre vom Wort und Geist; obgleich sie ihn zu vereinzelten Aeusserungen verleitet, die den Schein erregen, als sei er eben in dieser Lehre nicht völlig mit sich ins Reine gekommen.

Wir sagen, scheint; denn die Aeufserungen mögen an sich noch so fremdartig lauten, so müssen wir doch an dieselben mit dem wohlbegründeten Vorurtheil herantreten, dass derselbe Luther, der so, wie wir eben dargethan, das Verhältniss von Wort und Geist bestimmt, der so energisch einen grofsen Theil seiner Kraft und seines Lebens an die Bekämpfung des Spiritualismus in jeder Form gesetzt und namentlich auch den gegnerischen Satz bestritten hat: ‚wenn Gott nicht innerlich tröstet‘, oder ‚wenn du nicht gläubst, so ist das äufserliche Wort nichts‘, — unmöglich selbst dasselbe gelehrt haben kann. Finden sich bei ihm dennoch ähnliche Aussprüche, so gilt hier gewifs: *duo si idem dicunt, non est idem.* Jedenfalls wollen dieselben nicht im Sinne des Gegensatzes, den er bekämpft, verstanden sein, sondern aus seiner eigenen Gesammtanschauung heraus, die wir dargelegt haben.

Wenn Luther zuvörderst in diesen Stellen zwischen dem Aeufsern und dem Innern, dem Mittel und der Gabe, und weiter zwischen der durch diese Mittel wirkenden Heilskraft und ihrer Heilswirkung unterscheidet, so setzt er sich dabei weder mit sich, noch mit der Schrift in Widerspruch. Der heilige Geist ist ihm mit Recht die von dem Worte unterschiedene und zu unterscheidende, über dem Worte stehende alleinige und freipersönliche Causalität aller Heilswirkung. Aber er bleibt ihm dennoch der dem Wort immanente, weil nie neben oder aufser demselben wirkende. So spricht sich Luther deutlich in der Schrift wider die himmlischen Propheten aus (s. oben S. 175), so auch in seinem grofsen Bekenntniss vom Abendmahl (1528): Der heilige Geist allein bringt Christum zu uns und lehrt ihn uns erkennen, und ‚er thut dasselbige beide innerlich und äufserlich: innerlich durch den Glauben und andere geistliche Gaben, äufserlich aber durchs Evangelium, durch die Taufe und Sacrament des Altars, durch welche er als durch drei Mittel oder Weise zu uns kömmt‘ (**20**, 1380). Von einer Trennung von Wort und Geist ist hier offenbar nicht die Rede; Beides wird ja als eine unge-

schiedene That des heiligen Geistes bezeichnet: die Darbietung der Mittel und das Kommen des Geistes. Sie ist eine der Zeit nach, weil der Vollzugsweise nach, da sich die innere Thätigkeit nur mittelst der äufseren vollzieht. In so fern aber, als jene sich nur durch diese, also auch erst in Folge von dieser vermittelt, redet Luther auch von einem ‚vorher' des Worts und ‚darnach' des Geistes, ohne damit der innern Priorität des letzteren zu nahe zu treten. Die bekannte Stelle in dem Sermon am Tage Mariae Heimsuchung (v. J. 1532) will nur so verstanden sein[1]; sie erklärt sich selbst und andere ihr gleichlautende Stellen, (wie z. B. 7, 2055 ss.), indem in ihr das äufsere Wort

1) ‚Also muss man vorhin das äufserliche Wort hören und dasselbige nicht verachten, wie etliche meinen. Denn Gott wird nicht zu dir in dein Kämmerlein kommen und mit dir allein reden. Es ist also beschlossen, das äufserliche Wort muss gepredigt werden und vorher gehen. Darnach, wenn man das Wort in die Ohren und zu Herzen gefasset hat, alsdenn so kommt der heilige Geist, der rechte Schulmeister, und gibt dem Worte Kraft, dass es bekleibet. . . Aus dem folget, dass die närrisch thun, ja wider Gottes Ordnung und Einsetzung, die das äufserliche Wort verachten und verwerfen, meinen, der heilige Geist und der Glaube soll ohne Mittel zu ihnen kommen; das wird noch lang nicht geschehen. Geschiehet es aber etlichen, so ist es was sonderliches. Durch die gemeine Bank hin ists also, dass Gott seinen heiligen Geist ohne das äufserliche Wort nicht geben will. Daher heifst auch St. Paulus Röm. 1, 16; 1 Cor. 1, 24. das Evangelium eine Kraft Gottes, die da selig machet alle, die daran gläuben, da er ohne Zweifel von dem leiblichen äufserlichen Worte redet. Wo das nicht zuvor gepredigt wird, da vermuthe man sich nicht, dass der heil. Geist alda wirke oder irgend ein Glaube da sei. Gleichwie es mit der Sonnen zugehet, die hat zwo Arten an ihr, nemlich den Schein und die Hitze. Wo nun der Schein oder Glanz hingehet, da kömmt auch die Hitze hin; wo aber der Glanz nicht hingehet, da bleibet die Hitze auch aufsen. Also gehets hier mit dem äufserlichen Worte und mit dem heil. Geist auch zu. Der heilige Geist wirket nirgend, wo er nicht zuvor durch das Wort als durch eine Röhre in das Herz kömmt. Davon haben wir oft mehr gesaget und geschrieben' (**11**, 3097 ss.). S. auch **10**, 2535.

und die innere Gabe und ihre Wirkung mit dem Schein und der Hitze der Sonne verglichen und ausdrücklich hinzugefügt wird, dass ‚der heilige Geist nirgend wirket, wo er nicht zuvor durch das Wort, als durch eine Röhre, in das Herz kömmt‘. Hier wird offenbar zwischen dem durch das Wort vermittelten Kommen des Geistes ins Herz und dem Wirken, d. h. dem heilschaffenden Wirken desselben in einem Solchen, der ‚das Wort in die Ohren und zu Herzen gefasset hat‘ unterschieden. Und diefs will insonderheit zum weiteren Verständniss des ‚darnach‘ beachtet sein. Denn wenn Luther noch weiter zu gehen scheint, und z. B. in der zu Schmalkalden gehaltenen Predigt über den Glauben (v. J. 1537) sagt: ‚Neben dem, dass solches (Christi Leiden) geschehen und im Wort des Evangelii uns also verkündiget wird, schreibet es auch der heil. Geist noch innerlich ins Herz, denn die es hören, krigen auch innwendig eine Flamme, dass das Herze spricht: das ist je wahr‘ u. s. w. (10, 1196) — so erklärt sich dieses ‚Neben‘ keineswegs schon allein aus jenem ‚darnach‘, sondern vielmehr daraus, dass Luther, der Schrift und der Erfahrung gemäfs, zwischen der dem Worte immanenten Kraft und ihrer bekehrenden Wirkung unterscheidet, die ja weder immer eintritt, wo das Wort gehört wird, noch auch jedesmal sogleich eintritt, wo es empfänglich gehört wird.

Allerdings würden die angeführten Aeufserungen Luthers dann auf eine Trennung von Wort und Geist führen, wenn er das Nichteintreten der Heilswirkung auf Rechnung des gepredigten Worts brächte. Dagegen aber verwahrt er sich ausdrücklich und weist es ab. ‚Sprechen sie aber: wenn das äufserliche Wort Solches (den Glauben) schaffte, so müssten sie alle gläubig und selig werden, die es hören. Antwort: dess müssen sie Dank haben. Denn das heifst schon halb bekennet, dass sie nicht können leugnen, dass dennoch Etliche gläuben, dennoch sind ihr viel, die da gläuben. . . . Was ists denn nun geredet, dass sie folgern und schliefsen wollen: sie gläuben nicht alle, darum komme der Glaube nicht durchs Wort? Darum kehren wirs

um und sagen also: Wir wissen, dass Etliche gläuben, die das Wort hören, und könnens durch viel Sprüche und Exempel der Schrift beweisen; darum schliefsen wir, dass das Wort nütze und noth sei, nicht zum Ohren allein, sondern auch zum Herzen oder innerlichen Menschen. Dass aber Etliche nicht gläuben, ob sie gleich das Wort hören, das nimmt darum dem Worte nichts; sondern bleibet gleichwohl wahr, dass es das Mittel sei, dadurch der Glaube ins Herz kommt. Gleichwie das Erdreich keine Frucht tragen kann ohne den Saamen, obwol der Saame nicht allezeit bekleibet und aufgehet; welches ist nicht des Saamens, sondern der Erden Schuld. So folget auch hier nicht, dass darum Jedermann gläube, der das Wort höret, obgleich der Glaube durchs Wort kommen muss' (8, 784 ss.). Wir müssen später auf diesen Punct wieder zurückkommen; hier genügt es uns constatirt zu haben, dass Luther in unmittelbarem Zusammenhange mit der uns beschäftigenden Frage, unter Abweisung der Gegenlehre, deutlich sagt: der Unglaube ändere nichts an dem Wesen und der Kraft des Worts, aber er könne die Vereitelung der Heilswirkung desselben verschulden. Und insofern also, als die Heilswirkung nicht immer eintritt und überhaupt nicht mit zwingender, naturnothwendiger Folge eintritt, sondern in einem freien, zugleich anderweitige Voraussetzungen einschliefsenden Verhältniss zum Wort und seiner Kraft steht, redet Luther von einem ‚darnach' und ‚neben', von einem ‚andern Zug' und überhaupt von dem freien Walten des Geistes, der bei der Bekehrung seine Stunden und Zeiten habe. Aber auch in diesem Falle wirkt der h. Geist allein und nirgends und nimmer anders als durch das Wort, obgleich diese seine Wirkung keineswegs immer mit der äufsern Predigt des Worts zeitlich zusammenfällt. Ja das Wort, als äufserliches, in die Sinnlichkeit fallendes Medium ist vergänglich, während seine Kraft eine ewige, innerlich fortwirkende ist. ‚Das Wort ist eine göttliche und ewige Kraft. Denn wiewol die Stimme oder Rede bald verschwindet, so bleibt doch der Kern, das ist, der Verstand,

die Wahrheit, so in die Stimme verfasset wird. Als, wenn ich einen Becher an den Mund setze, in welchem der Wein gefasset ist, so trinke ich den Wein hinein, wiewol ich den Becher nicht mit in den Hals stofse. Also ist auch das Wort, das die Stimme bringet; es fället ins Herz und wird lebendig, so doch die Stimme heraufsen bleibet und vergehet. Darum ist es wol eine göttliche Kraft, ja Gott ist es selber' (9, 688 ss.).

Die bezeichneten Momente alle wollen mithin ins Auge gefasst sein: sowohl das zugleich freie und gebundene Verhältniss des Geistes zum Wort, als auch die kritisch wirkende Kraft des letzteren, als endlich auch das immer freie Eintreten der heilsam durchschlagenden Wirkung des h. Geistes, — wenn Luther z. B. zu Joh. 6 (v. J. 1530) lehrt: ,Da gehöret nun zu der andere Zug', oder ,derhalben muss Gott einen weiter ziehen, dass man nicht allein Gottes Wort höre, sondern auch daran nicht zweifele, es sei Gottes Wort und gläube. . . Bist du noch nicht geschickt dazu, so thue noch das dazu und höre es noch mehr, so wird eine Stunde kommen, dass unser Herr Gott einmal dir Solches in das Herz drücken wird...... Wenn du gerne mit dem Worte umgehest, liesest, hörest es predigen und liebest dasselbige, so wirds einmal und balde dazu kommen, dass du sagest, Gott hats selber geredet, und sprechest: Warlich, es ist Gottes Wort; also kömmt der Glaube dazu und du wirst selig' (7, 2039 ss.). Die Stelle ist beachtenswerth, weil sie einerseits die Nothwendigkeit des Wortes und die Freiheit und Selbstheit des Geistes wahrt, und andrerseits ein positives Verhalten des Christen zu dem Gnadenmittel des Worts in Anspruch nimmt, ohne doch dem menschlichen Willen die Bekehrung oder eine Mitwirkung bei derselben zuzuschreiben. Daraus erklärt sich endlich auch die Ausdrucksweise, die sich mehrfach bei Luther findet, dass der heilige Geist heilschaffend wirkt ,bei wem und wenn er will' (s. oben S. 175). Dass dieser Zusatz nicht im Sinne einer willkürlichen Wirksamkeit des

Geistes gemeint ist, also nicht spiritualistisch oder praedestinatianisch gedeutet sein will, ist aus dem bisher Dargelegten klar. Offenbar will Luther damit theils seinen obersten Grundsatz von der Alleinwirksamkeit der Gnade gewahrt, theils dem dem Worte immanenten Geist seine über demselben stehende Freiheit und Selbstheit vorbehalten haben. Der Sinn ist mithin der, dass das allein heilschaffende Wirken des heiligen Geistes zwar immer nur durch das Wort geschieht, aber weder in magischer Weise daran gebunden, noch weniger von dem Eigenwillen des Menschen, der es hört, abhängig ist, so dass dieser sich den Geist gleichsam zu erzwingen vermöchte. Dasselbe vollzieht sich vielmehr lediglich nach dem Gnadenwillen Gottes, der allein das Wort giebt, wenn er will, und ebenso durch das Wort bekehrend wirkt, nach Normen und zu Zeiten, die seine Gnade sich bei Jedem vorbehalten hat, der das empfangene göttliche Gnadenmittel nicht unbenutzt lässt und von sich weist. In ersterer Hinsicht vergleicht Luther bekanntlich Gottes Wort und Gnade mit einem fahrenden Platzregen, der nicht wiederkommt, wo er einmal gewesen ist (**10**, 539).

Nichts Anderes, als dieselbe von uns vollständig dargelegte Lehre enthält der vielbesprochene und oft missdeutete Brief Luthers an die reformirten Schweizer-Orte aus der Zeit der Wittenberger Concordie (Dec. 1537, de Wette **V**, 83 ss.). Die Schweizer hatten in den ihrem Schreiben einverleibten Artikeln sich über ‚den Dienst des Worts‘ in einer Weise ausgesprochen, mit der Luther sich einverstanden erklären konnte. Mehr im apologetischen Interesse, den Vorwurf des Spiritualismus ablehnend, schreiben sie, dass es ihnen nur darum zu thun sei, die alleinige Causalität und volle Freiheit des göttlichen Geistes zu wahren, damit die Ehre nicht Menschen, sondern Gott gegeben werde; dabei aber seien sie weit davon entfernt, das äufsere Wort für entbehrlich zu halten oder gering zu schätzen, welches ja ‚nach der gemeinen Ordnung das Werkzeug und Mittel‘ des Geistes sei, der freilich auch ohne

Mittel wirken könne, wie und wo er wolle [1]. Darauf antwortet Luther: ‚Damit ich auf euer Artikel komm, so weiſs ich keinen Mangel an dem ersten, von dem mundlichen Wort;

1) Das Schreiben der Schweizer sammt den deutsch verfassten Artikeln (den Aarauischen), von denen Luther an Bucer (de Wette 5, 87) schreibt, dass er sie der lateinischen helvetischen (Basler) Confession vorziehe, findet sich in der Sammelschrift ‚*Acta concordiae*‘ Heidelberg 1573, C. 2 ss. ‚Nun seindt wir aber in argwon, sam wir der verkündung dess euſsern worts und Sacramenten nicht zu geben, oder wöllen jnen das nemmen, dass der Herr jhnen gegeben hat, damit wir je den gantzen Dienst der Kirchen umbkereten und zu nichts machten, so doch das für unnd für unser fleiſs unnd arbeit ist, dass man darinnen nit zu viel noch zu wenig thue‘. Weiter heiſst es dann vom Wort: ‚Wiewol der Herr mit klaren auſsgetruckten worten redt, Es wirdt zu mir niemand kommen, mein Vater zihe jhn dann, So hat er doch wöllen, dass das Euangelium vom Reich allen Völckern verkündet und gepredigt würde‘. Solchen Dienst braucht Gott seine Kirche zu bauen, ‚wie er die speiſs braucht den menschen zu speisen, den Ackermann und Seher den samen zu sehen, ... dann wo Gott nit krafft gibt, dass die speiſs inwendig in der fuhr und narung dess menschlichen cörpers verkert, unnd der samen erweckt und lebendig gemacht, so ist das euſser alles vergebens und umbsonst, also ists hie auch‘. Der heilige Geist muss es thun, ‚jedoch hat es d a n e b e n Gott also gefallen, die menschlichen händel also zufüren unnd zu messigen, dass wiewol er allein alle ding durch seine krafft und wirkung in allem erschaffet, wircket und volfüret, er nit destominder seine Diener auch als mitarbeiter brauchen wil. . . . Dann die ding alle, so sie bestehn, das ist, so die menschen wider geborn, den geist empfangen, die sünde verziehen werden, so der glaub verliehen wirdt und die hertzen bekehret werden, wirket das alles, wie Paulus sagt, der einige geist Gottes, der seine Gnadt in die hertzen leuchtet, unnd sie zeucht nach seiner gemeinen ordnung, d u r c h d e n w e r c k z e u g u n d m i t t e l d e s s e u ſ s e r n d i e n s t s, wiewol er vermag unnd kan, ohn alles mittel ziehen, wohin, wie viel, und wen er wil. D a r u m b s o l s i c h n i e m a n d t s d e r m e n s c h e n b e r h ü m e n, sondern in dem allein, der das wachsen gibt, D a r n e b e n a b e r s o l n i e m a n d t s d i e m e n s c h e n v e r a c h t e n, die von dem Herrn gesandt seindt, von denen er selbs also redt: Wer euch höret, der höret mich, wer euch veracht, der

denn wir auch nicht anders lehren. Denn der heilig Geist muss wirken inwendig in den Herzen der Zuhörer, und das äufserliche Wort allein nichts ausrichtet. Sonst, wo es das äufserliche Wort allein sollt thun, würden alle gläubig, die es hören; welches doch nicht geschicht, wie die Erfahrung überzeuget. Und St. Paulus spricht zun Römern am 10 (V. 16): haben sie es nicht gehöret? aber sie gläuben nicht alle dem Evangelio; doch, dass wol das mündlich Evangelion Gottes Wort und Gottes Kraft heifse zur Seligkeit allen, die dran gläuben (Röm. 1, 16), als durch welchs Gott ruft und zeucht, welche er will, durch seinen heiligen Geist'.

Wie das Schreiben der Schweizer, an sich betrachtet, nichts enthielt, was zum Widerspruch hätte Anlass geben können, so geht auch Luther in seiner, überdiefs ‚aufs kürzste' gefassten conciliatorischen Antwort zwar nicht tiefer auf die Frage ein, aber er widerspricht sich auch selbst nicht. An seinem Hauptsatz, von dem instrumentalen Verhältniss des Wortes zum Geiste, hält er fest, und wenn er dabei sagt, dass das äufsere Wort allein nichts ausrichte, so wissen wir ja, wie und warum er zwischen Wort und Geist unterscheidet; auch zeigt der folgende Satz aufserdem, dass er besonders die heilschaffende Wirkung des letzteren im Auge hat. Dennoch muss zugestanden werden, dass eben dieser Satz: ‚sonst würden alle gläubig,

veracht mich. Diss ist unsre meinung von dem dienst dess Worts, als wir verhoffen gleichförmig und einmütig mit der heiligen Schrifft und heiligen Lehrern, die wir auch in Euwer Wirde unnd der euwern geschrifft finden'. Dem Wortlaut und der Intention dieses Artikels konnte Luther um so mehr zustimmen, als er selbst, wie wir gesehen, fast wörtlich dasselbe gelehrt hatte. Die Voraussetzungen waren freilich andere hier und dort, aber Luther fügt auch seiner Zustimmung hinzu: ‚was hierin in Schriften von euch oder von mir gegen einander mocht nicht deutlich ganz verstanden werden (denn wir nicht kennen einerley Weise nach unser Sprach brauchen), so wird D. Capito und M. Bucerus wol deutlich und klärlich hierin zu mitteln und alles aufs best zu verklären wissen'.

die das Wort hören', von gröfserer Tragweite ist und auf eine befremdende Voraussetzung zurückzuweisen scheint. Zwar ist es nicht Luthers Meinung, noch spricht er sie hier aus, dass Allen, bei denen es nicht zum Glauben komme, das Wort nur als äufserliches gegeben worden, dass also hierin der Grund ihres Unglaubens zu suchen sei. Nicht vom Unglauben redet er, sondern vom Glauben; und dieser ist ihm mit Recht eine selbsteigene und freie, wenn auch immer durch das Wort vermittelte Wirkung des Gnadengeistes allein, nicht schon eine selbstverständliche Folge des menschlichen Predigens und Hörens an sich, überhaupt nicht ein Erzeugniss menschlichen Thuns und Wollens. So will Luther offenbar verstanden sein. Aber dennoch bleibt, wie ich wenigstens nicht umhin kann zuzugeben, in der Fassung des Ganzen ein gewisser unlösbarer Rest. Dieser hängt aber durchaus nicht mit einer etwa im Hintergrunde stehenden partikularistischen Praedestinationstheorie zusammen, die in dieser Zeit bei Luther ganz durchbrochen, und von der auch in den Verhandlungen gar nicht die Rede ist. Noch weniger hat derselbe seinen Grund in einer unklaren Anschauung von dem Verhältniss zwischen Wort und Geist, oder gar einer spiritualistischen Trennung Beider. Er ist vielmehr einestheils auf die wohlberechtigte Eifersucht zurückzuführen, mit welcher Luther das ,aus Gnaden allein' seinem alten Gegner gegenüber beharrlich überwacht; und ist anderstheils seiner einseitigen Anschauung von der Natur des menschlichen Willens, seiner Negation auch der formalen Willensfreiheit in Rechnung zu bringen, die er jetzt selbst wol mannigfach durchkreuzt, die ihm aber immer noch anhängt und bei der er auch bis ans Ende bleibt, ohne ihr jedoch einen Einfluss auf die concreten Glaubenswahrheiten zu gestatten. Hier liegt der Grund der noch nicht ganz, d. h. nicht systematisch gelichteten ,Unklarheit' Luthers in diesem Punct, die ich mit Frank (a. a. O. S. 129) zugestehe, deren Quelle aber, wie ich erwiesen zu haben glaube und wie sich im weiteren Verlauf der Untersuchung definitiv

ergeben wird, eben hier und nicht in Luthers Lehre vom Wort und Geist, als solcher, zu suchen ist.

Ob wir Luthers Lehre von den Gnadenmitteln, insonderheit von dem Worte Gottes, richtig wiedergegeben haben, hat sich schliefslich daran zu bewähren, wie er den göttlichen Gnadenwillen, seinem Umfange nach näher bestimmt und demgemäfs das ungläubige Verhalten des Menschen gegen denselben beurtheilt.

In ersterer Hinsicht hörten wir ihn schon in der Trostschrift von 1528 (s. oben S. 196), unter Betonung des *omnes* sagen, dass es ‚Gottes ernstlicher, von Ewigkeit beschlossener Wille sei, Alle selig zu machen‘. Und dieser Ausspruch steht keineswegs vereinzelt da. Entschiedener und unzweideutiger kann man sich überhaupt nicht zur Allgemeinheit der Gnade thetisch und antithetisch bekennen, als es Luther von jetzt an beständig thut. Das partikularistische, künstliche Herumdeuteln an den klaren Zeugnissen der Schrift, zu welchem er eine Zeitlang im Anschluss an Augustin seine Zuflucht genommen, ist fortan von ihm aufgegeben. Mit unverkennbarer Anspielung auf seine eigenen früheren Versuche, den Begriff des biblischen σώζειν zu verallgemeinern, schreibt er 1536 zu Joel 2, 32: ‚Dieser Ort muss einfältig, wie die Worte lauten, verstanden und es dürfen keine fremde Glossen darzu gesetzt werden: ‚der wird selig werden‘, das ist, er wird von Sünden, Tod und Hölle erlöset werden‘; und fügt hinzu: dazu wird der h. Geist ausgegossen über alles Fleisch, und ‚absonderlich müssen wir acht haben auf das unumschränkte Wort ‚wer nur‘ *(particula infinita: quicunque)*, denn er schliefset Niemand von der Seligkeit aus, welche er denen, so ihn anruffen, umsonst und freiwillig verheifst‘ (6, 2124 ss. 2350) [1]. Der Gnadenwille umfasst Alle und Jeden: ‚Gott hat dich und das ganze menschliche Geschlecht lieb (5, 197); dir und aller Welt ist

1) S. Jenaer latein. Ausgabe, Tom. III, fol. 508b.

es durch Christum gesagt (8, 106 ss.); allen Menschen und Jedermann wird das Evangelium und der Glaube fürgehalten' (12, 839). Und so Jemand meinen wollte, die Schrift rede nur in abstract allgemeiner Weise von der Menschheit, ohne die Einzelnen alle einzuschliefsen, so antwortet Luther: ,es ist eine schlechte Sache, die Wohlthaten Christi also insgemein anhin rühmen und preisen. . . Daran ist alle Macht gelegen, dass wir Alles, so in der heiligen Schrift durch solche Rede: ,für mich, für uns, für unsere Sünde' und dergleichen, von uns gesagt wird, wol wahrzunehmen und auf uns eigentlich zu ziehen wissen' (8, 1610 ss.; 9, 386; 11, 1661; 12, 1623). Wiederum hält Luther dem umgekehrten Einwand, dass die Verheifsung wol bestimmten Personen aber nicht Allen gegeben sei, warnend entgegen: Hüte dich zu sagen, ,wer weifs ob Gott es also mit mir meint? denn das heifst Christum und Gott getheilet und getrennet' (8, 97); die Gnade ist ,ein gemein Geschenk; St. Petrus ist eben sowol ein armer dürftiger Sünder, als du; so sagt auch das Wort eben sowol zu dir, als zu Petro, dass Gott dein Vater sei' (12, 1801); desshalb sind ,die Verheissungen Gottes so insgemein gestellt, dass sich nicht Jemand ausschliefse . . . Gott will, dass alle Menschen selig werden, dass Christus soll sein ein gemeiner Schatz für alle Leute' (6, 2794) [1]. ,Damit ich mich und ein jeder für seine

1) Vollständig lautet dieser sehr beachtenswerthe, die particularistischen Deutungen gleichfalls ausdrücklich bekämpfende Passus in der Auslegung des Propheten Micha (v. J. 1542), zu Cap. 2, 12 folgendermafsen: ,Hier straucheln abermals die unfleifsigen Leser und ziehen die Verheifsungen, so alle Menschen angehen, auf den Ausgang, der nur Etliche betrifft (*et universales promissiones referunt ad eventum, qui maxime particularis est*). Denn es gläuben nicht alle Menschen, darum werden sie auch nicht alle selig. Darum muss man hier fleifsig den Unterscheid merken. Denn das Evangelium bietet wol allen Menschen an Vergebung der Sünden und das ewige Leben durch Christum; aber es nehmen die Verheifsung des Evangelii nicht alle Menschen an. Warum sind denn, möchte einer sagen, die Verheifsungen Gottes also insgemein gestellt (*cur*

Person zu trösten habe (bei dem Gedanken, ob er auch erwählt sei wie Petrus, Paulus u. A.), befihlet Christus solche Predigt in die ganze weite Welt zu verkündigen, auf dass wir wissen sollen, dass er Niemand überall will hievon ausgesondert, noch ausgeschlossen haben, wer sie nur annehmen und nicht sich selbst ausschliefsen will' (11, 981). Christus ist das Gnadenlicht der Welt: ‚dass aber nicht alle erleuchtet werden, ist des Lichtes, unsres Herrn Christi Schuld nicht. Denn er heifset und ist das Licht der Welt und aller Menschen, er ist auch von Gott dazu verordnet, dass er es sein soll. . . . Dass sie aber dadurch nicht wollen erleuchtet werden, sondern es schänden, verfolgen und verdammen, folget darum nicht, dass Christus nicht aller Menschen Licht sei. Sie fühlen den Glanz und Licht unserer Lehre wol; wollen es aber nicht sehen. Das ist nun des Lichtes Schuld nicht, dass es nicht alle annehmen. . . Also, ob wol nicht alle gläuben Christi Predigt, das nimmet Christo sein Amt nicht: er ist und blei-

sententiae sic universales sunt)? Ei darum, dass sich nicht Jemand von der Verheifsung des Evangelii ausschliefse, als gehörte sie ihn nichts an. Denn Christus ist nicht eines Volks oder einer Zeit Schatz, sondern er wird allen Menschen durch das Wort angeboten. Dass aber nicht alle Menschen den Christum nicht annehmen, ist ihre Schuld, darum dass sie nicht gläuben und hängen also ihrem Unglauben allzuviel nach (*ipsorum culpa fit, quod non credunt et indulgent incredulitati suae*). Unterdess bleibet Gottes Meinung und Verheifsung gemein (*interim manet sententia Dei et promissio universalis*), nemlich dass Gott will, dass alle Menschen selig werden. . . . Denn Gott will, dass Christus soll sein ein gemeiner Schatz für alle Leute (*communis thesaurus omnium*); wie unser Herr Christus selbst spricht Joh. 3, 16 u. s. w. Daraus siehet man den grofsen Fleifs in ‚dem Versammlen, auf dass er sie versammle in einen Schaafstall' zu einerlei Gnade durch Christum. Aber solchem gnädigen Willen Gottes widerstreben die Ungläubigen, wenn sie dem Worte nicht wollen Gehorsam leisten, noch dasselbige annehmen. Darum so werden nur die Uebrigen in Israel versammlet und erlangen die Seligkeit' (**6**, 2793 ss.; Wittenb. latein. Tom. IV, fol. 576b).

bet gleichwol das Licht, welches alle Menschen erleuchtet, so in die Welt kommen' (7, 1491 ss.)[1]. ,Hierinn (alle Creatur) sind begriffen und eingeschlossen alle, die solche Predigt hören, wo sie auch sind, und wie viel oder wenig ihr sind; denn alle Welt heifset nicht ein Stück oder zwei, sondern alles und alles, was und wo Leute sind' (11, 1313). Gott hat die ganze Welt geliebt, d. h. ,alle Menschen, Niemand ausgeschlossen, . . . und dich, der du ja auch bist ein Stück der Welt' (11, 1485. 1490; 9, 407; 6, 3027; 8, 783).

Und wie die Gnade ,alle Sünder in der ganzen Welt' umfasst, so bezieht sie sich auch auf alle Sünden. ,Christus hat sich selbst gegeben, nicht für erträumete oder gemahlete, sondern für wahrhaftige, nicht für kleine geringe, sondern für überaus grofse und grobe, nicht für eine oder zwo, sondern für alle, nicht für überwundene und getilgete, sondern für unüberwundene und starke, gewaltige Sünden. Und sonderlich lerne das Wörtlein ,unsere' dir wol nütze machen, dass du aufs allergewisseste seist, dass Christus nicht allein Etlicher, sondern alle, der ganzen Welt Sünde hinweggenommen habe; denn er hat sich gewisslich und wahrhaftig für die ganze Welt gegeben, ob es wol die ganze Welt nicht gläubet' (8, 1614 ss.; 9, 386 ss.). Am bündigsten hat Luther seine Lehre von der unbedingten Universalität der Gnade Gottes in Christo in seinen Thesen über Röm. 3, 28 (v. J. 1535) selbst zusammengefasst: ,Christus ist für die Sünden der ganzen Welt gestorben; nun aber ist kein Zweifel, dass ich auch mit zur Welt gehöre, also ists ganz gewiss, dass er auch für meine Sünden gestorben sei. Es bleibt bei dem Ausspruch: er erbarmet sich nicht nur Etlicher, sondern Aller' (19, 1747. 51).

Solchen Zeugnissen gegenüber, die sich leicht bedeu-

1) Wie anders spricht sich Luther in dieser Auslegung von Joh. 1 (v. J. 1537) aus, als in der Predigt über eben diesen Text v. 1522, in der es (11, 256) heifst: ,Niemand möge sagen, Gott habe gewollt, dass alle Menschen erleuchtet werden'.

tend vermehren lieſsen, kann nur eine voreingenommene oder tendenziöse Hyperkritik noch bezweifeln, ob Luther auch ernstlich die Allgemeinheit der Gnade anerkannt und gelehrt habe [1]. Dieselben fallen um so entscheidender ins Gewicht, wenn wir erwägen, welchen festen Untergrund sie in Luthers Lehre von den Gnadenmitteln haben, und ferner beachten, welche Folge er ihnen hinsichtlich der Frage nach dem negativen, ungläubigen Verhalten des Menschen zur Gnade giebt. Auch in diesem Punct kehren die bezüglichen bedenklichen Aeuſserungen, die wir in der Schrift wider Erasmus fanden, nicht nur nicht wieder, sondern Luther behauptet, jetzt im Gegentheil und entschieden die Möglichkeit des Widerstrebens gegen den Willen Gottes von Seiten des Menschen, macht diesen für sein Verhalten gegen die Gnadenmittel selbst verantwortlich und bezeichnet den Unglauben als die selbstverschuldete und alleinige Ursache des Verlorengehens.

1) Lütkens a. a. O. S. 94 ss. meint freilich, dass diese Stellen nur Beweiskraft haben, wenn man sie aus allem Zusammenhange mit den entgegengesetzt lautenden Stellen herausreiſse. Dagegen ist aber zu bemerken, dass ein groſser Theil unsrer Stellen selbst in ausgesprochener directer Beziehung zur Praedestinationsfrage steht (ich verweise nur auf **6**, 2125; **8**, 92. 106; **9**, 407; **10**, 1996. 2038; **12**, 839), und ferner, dass Lütkens keinen einzigen Ausspruch aus den Schriften Luthers seit 1528 hat anführen können, der sich in wirklichem Widerspruch mit jenen Stellen befände (s. S. 90 ss.). Er wird auch vergeblich nach einem solchen suchen. Denn Luthers Unterscheidung des verborgenen und offenbaren Gottes bildet, wie wir gesehen, keine Instanz gegen unsre Behauptung. Wenn aber Lütkens noch hinzufügt, dass man vergessen habe, wie Luther doch wol auch ein Mal, ganz absehend vom verborgenen Willen Gottes, in diesen Stellen ausschlieſslich von dem offenbaren geredet haben könne, so machen wir uns dieser Vergesslichkeit so wenig schuldig, dass wir vielmehr behaupten, er rede jetzt immer so, weil er überhaupt den Grundsatz aufstellt und consequent durchführt, dass man ‚auſser Christo keinen andern Willen Gottes suchen' solle, wenn man nicht Gott ganz und gar verlieren' wolle (**5**, 198 u. a. m.).

Wir können uns nicht entschuldigen, ‚es liegt nur an uns', wenn wir verloren gehen, —. so predigt Luther jetzt durchgehends und nachdrücklich. Gott hat Alles gethan, hat seinen Sohn geschenkt, lässt mit Ernst predigen und uns nöthigen durch sein Wort u. s. w., aber ‚sie wollen nicht kommen, hören, annehmen' (**13**, 2105. 2113. 2116. 2097; **8**, 799). ‚Gott will Niemand überall ausgesondert noch ausgeschlossen haben, wer die Predigt nur annehmen, und nicht sich selbst ausschliefsen will' (**11**, 981). Diefs geschieht aber dann, wenn man Gottes Wort ‚wissentlich verachtet, sich dawider setzt, dem ernsten Nöthigen Gottes widersagt durch muthwillige Verachtung und Unbufsfertigkeit, Christum mit seinen Worten und Werken von sich schlägt, und dem Teufel und seinen eignen Gedanken folgt' (**11**, 1662. 2345; **8**, 94). Solchen ‚kann Gott nicht helfen und muss sie fahren lassen', obgleich er ‚für sich alle Zeit gleich und einerlei gesinnt bleibt' **12**, 1559). Gott will uns herzlich gerne helfen und erhalten, ‚aber du hinderst meinen geneigten Willen *(sed tu hoc serio conantem facere impedis)* durch deine Sünde. . . Was sollte ich anders thun, denn dass ich dich verderben lasse? aber solch Verderben ist aus dir' *(est autem perditio haec ex te)* [1]. Darum ist es ‚Niemandes Schuld' sonst, nicht ‚Gottes und Christi, nicht des Worts, des Lichts, des Samens', wenn wir verloren gehen; sondern ‚unser, der Erde, Schuld ist es allein. Es ist allein ihres eigenen Unglaubens Schuld, warum jene verworfen werden; denn dagegen Gottes Gnade

1) Zu Hosea 13, 9 v. J. 1545, Walch **6**, 1971; Wittenb. latein. Ausg. Tom. IV, 464b. Ich komme auf diese wichtige Stelle bald wieder zurück und bemerke nur noch, dass Luther unter Bezugnahme auf seine frühere Lehre hier hinzufügt: ‚Denn diese Regel ist gewiss und wahr, dass Gott von Natur gut ist, darum kann nichts von ihm kommen, das nicht gut wäre. Der Tod aber ist böse und die Sünde ist auch böse, dessgleichen die Strafen, die auf die Sünde folgen, sie sein leiblich oder geistlich; darum kommen diese Uebel nicht von Gott', d. h. sind nicht sein eigentliches Werk.

und Barmherzigkeit angeboten wird zum ewigen Leben' (**5**, 220; **6**, 2794; **7**, 1492; **8**, 785; **12**, 840. 1559; **13**, 2113).

Blicken wir auf unsere Untersuchung zurück, so liefert dieselbe den Beweis dafür, dass wir oben mit Recht behauptet haben, die Trostschrift v. J. 1528 stehe keineswegs vereinzelt da, sondern fasse *in nuce* die Lehre in sich, die Luther fortan immer entschlossener vorgetragen. Denn für die entscheidenden Puncte in derselben — die objective Wirkungskräftigkeit der Gnadenmittel, die Universalität der Gnade, die Selbstverantwortlichkeit des Unglaubens — liefern fast alle seine Schriften aus dieser Zeit, die homiletischen wie die exegetischen, die klarsten und bestimmtesten Belege. Damit haben wir aber auch das Material gewonnen, das uns in den Stand setzt, die Hauptfrage dieses Abschnitts in Angriff zu nehmen und uns über Luthers derzeitige Stellung zur Lehre von der unbedingten Gnadenwahl definitive Rechenschaft zu geben.

§. 13.

Schlussergebniss.

Wenn Lütkens (S. 91) sagt, dass wir in dem Zeitraum seit 1525 bei Luther keine dogmatische Exposition über die Praedestinationslehre mehr finden, so ist diefs nur insoweit richtig, als die in der Schrift wider Erasmus vorgetragene Theorie, namentlich sofern sie aus der Idee Gottes und dem Wesen des menschlichen Willens abgeleitet war, von ihm aufgegeben ist. Denn Luther zieht sich fortan ausschliefslich auf sein theologisches Grundprincip zurück und bindet sich streng an dasselbe. Ebenso ist es richtig, dass er sich nirgends über jene Lehre in systematischer Weise auslässt; um so weniger, als eine geschichtliche Veranlassung dazu nicht gegeben war. Nur praktische Motive, der Missbrauch der Lehre bei den Einen, die Anfechtungen, welche sie Anderen verursachte, bestimmen ihn, auf dieselbe einzugehen. Aber eben in diesen sehr

häufigen Aeufserungen sind uns auch negative und positive Elemente und Directiven für eine eigenthümliche, und fügen wir hinzu schriftgemäfse Praedestinationslehre gegeben, die mit der früher vorgetragenen zwar die dogmatische Grundlage gemein hat, von ihr sich aber dadurch unterscheidet, dass sie an dieser unter gänzlicher Beseitigung fremdartiger Einflüsse, allein festhält und desshalb auch den Consequenzen entgeht, welche Luther dort in Collision mit seinen eignen theologischen Ausgangspuncten gebracht hatten. Dass er überhaupt und so häufig auch in dieser Zeit von der Gnadenwahl redet, kann ja nicht Wunder nehmen, noch an sich als Instanz gegen seine universalistische Stellung verwendet werden; ist sie doch Lehre der Schrift und für den Glauben von grofser Bedeutung. Es handelt sich also nur darum, was er von ihr sagt, und wie sich seine Lehre zu dem eigentlichen, partikularistischen Praedestinatianismus verhält? Hierbei wird besonders seine Auslegung der Genesis in Betracht kommen, von der wir bis jetzt absichtlich Umgang genommen haben.

Fassen wir zuerst seine Lehre von der Willensfreiheit ins Auge, so hat es freilich ganz den Anschein, als wolle und müsse er sich nach wie vor zur absoluten Praedestination bekennen. Denn wenn er auch immer nachdrücklich zwischen ‚den natürlichen und geistlichen Kräften‘ unterscheidet und zugesteht, dass ‚der Mensch Vernunft, freien Willen und Macht zum Haus- und Weltregiment habe‘, so bleibt er doch dabei, ‚dass die geistlichen Kräfte nicht allein verderbet, sondern auch durch die Sünde ganz und gar vertilget seien, beide in Menschen und Teufeln; also dass da nichts anders ist, als ein verderbter Verstand und ein solcher Wille, der Gott allerdings feind und zuwider ist‘ (8, 1918; 6, 341). *Voluntas est quidem res naturalis,* sagt er zu Ps. 51 v. J. 1532, *sed ipsi* (die Scholastiker) *non simpliciter de velle disputant, sed de velle bonum, idque vocant naturale. In eo error est. Manet voluntas in diabolo, manet in haereticis, hoc fateor esse naturale. Sed*

ea voluntas non est bona, neque intellectus rectus aut illuminatus manet cet [1]. So erklärt er sich auch zu Gen. 1, 26 gegen diejenigen, die da sagen, weil Gott frei sei und den Menschen zu seinem Bilde geschaffen habe, so folge, dass der Mensch auch frei sein müsse; und bezeichnet es als eine gefährliche Meinung, ‚dass sie öffentlich gesagt haben, Gott regiere die Menschen also, dass er sie gleichwol ihnen selbst lasse, dass sie von sich selbst thun und lassen mögen, wozu sie ihr Sinn und Wille treibet; dergleichen auch, dass sie citiren: Gott der dich ohne dich geschaffen hat, wird dich ohne dich nicht selig machen‘. Aber er fügt auch hinzu, sie hätten desshalb geschlossen, ‚der freie Wille sei die vorhergehende und würckende Ursach der Seligkeit‘, und hält ihnen als Motiv seiner Bestreitung dieser Sätze entgegen: ‚wenn das wahr sein sollte, so würde folgen, dass der Mensch mit natürlichen Kräften ausrichten könnte, dass er selig würde‘ (1, 108 ss.). Eben diesen Gegensatz hat er auch ausgesprochenermafsen im Auge, wenn er zu 2, 7 sagt: ‚wir haben ja etlichermafsen einen freien Willen, aber in den Dingen alleine, die unter uns sein. In den Dingen aber, so Gott angehen und über uns sein, hat der Mensch keinen freien Willen, sondern ist gewisslich wie ein Leimklos in der Hand des Töpfers, in welchem allein gewürcket wird, er selbst aber würcket nichts. Denn daselbst erwählen wir uns nichts, thun auch nichts, sondern werden erwählet, zugerichtet, wiedergeboren, nehmen‘ u. s. w. (1, 150 ss.).

Dagegen aber will erwogen sein, dass Luther diesen Gedanken, so weit sie ein psychologisches Theorem über eine der schwierigsten, auch gegenwärtig noch nicht allseitig bereinigten Fragen aufstellen, durchaus keine weitere Folge für seine theologischen Sätze giebt. Vielmehr beherrscht ihn jetzt sichtlich das entgegengesetzte Bestreben. Denn wie er von seiner Gnadenlehre sagt, ‚d i e f s i s t u n s e r G r u n d, warum wir sprechen, es ist kein freier Wille‘ (6, 1973), so zeigt er sich auch bereit, so weit als jene

1) Wittenb. Ausg. T. III, fol. 464b; W. 5, 783.

es fordert und gestattet, seine Willenslehre zu erweitern. Ohne seinen Satz zu beeinträchtigen, ‚dass wahrhaftig nichts Gutes im Menschen sei, wo die Herzen nicht zuvor durch den heiligen Geist gereinigt werden', gesteht er doch ein verschiedenes sittliches Verhalten auch des natürlichen Menschen zu, wenn er zu Hosea 13, 9 (v. J. 1545) sagt: ‚Die Vernunft kann ihr selbst gebieten, dass sie nicht in alle Lust, so viel das äufserliche Werk belanget, willige; denn sie enthält sich oft von bösen Thaten und mäfsiget oft die böse Neigung; denn wenn solches nicht einigermafsen in unsrer Macht stünde, was bedürfte man der weltlichen Gesetze, welche doch so hoch von Gott gepreiset wird? Und die Erfahrung lehret, dass diese schier allein machet, dass wir nicht alle zugleich in Todtschlag, Ehebruch und andere Laster fallen. Dennoch wird der Wille darum nicht frei, ... und die böse Lust ist an ihr selbst Sünde und nicht müfsig. Wiewol Gott die äufserliche Zucht, so zum Theil in des Menschen Willkür stehet, fordert und annimmt (*deus et exigit et probat*), werden wir doch durch dieselbe weder von Sünden noch vom Tode erlediget, gefallen auch Gott nicht also, dass er uns die Sünde vergebe (*non commendamur deo, ut remittat peccata*) und ewiges Leben schenke' [1]. Am stärksten aber erschüttert Luther sein

1) S. oben S. 152. Uebereinstimmend damit ist der betreffende Abschnitt in dem zwar von Melanchthon verfassten, aber von Luther durchgesehenen und gebilligten, auch später (1538) neu herausgegebenen ‚Unterricht der Visitatoren' v. 1528: ‚Es reden auch viel vom freien Willen unbescheiden, darum haben wir diesen kurzen Unterricht hierzu geschrieben: Der Mensch hat aus eigner Kraft einen freien Willen, äufserliche Werke zu thun oder zu lassen, durchs Gesetz und Strafe getrieben; derhalben vermag er auch weltliche Frömmigkeit und gute Werke zu thun aus eigener Kraft, von Gott dazu gegeben und erhalten. Denn Paulus nennets Gal. 2, 16 Gerechtigkeit des Fleisches, das ist, die das Fleisch oder der Mensch aus eigener Kraft thut. Wirket nun der Mensch aus eigenen Kräften eine Gerechtigkeit, so hat er ja eine Wahl und Freiheit, Böses zu fliehen und Gutes zu thun. Es fodert auch Gott sol-

Theorem durch seine Lehre von dem Verhalten des Menschen gegen die Gnadenmittel, indem er ihm die Fähigkeit des Widerstrebens zuschreibt, und damit zugleich die Irresistibilität der Gnade leugnet, den starren Begriff der Allmacht durchbricht und die alleinige Verantwortlichkeit des Unglaubens behauptet. Merkwürdig ist in dieser Hinsicht die eben angeführte Stelle, weil Luther hier mit offenbarer, wenn auch nicht namhafter Bezugnahme auf die in der Schrift wider Erasmus vorgetragenen praedestinatianischen Sätze, diese zurechtstellt und zum Theil zurücknimmt. Nachdem er nämlich Gott zu Israel hatte sagen lassen: ‚Du hinderst meinen ernstlichen Willen‘, darum muss ich dich verderben lassen, fährt er fort: ‚wir haben aber (früher) diese Rede gebraucht wider die Verfechter des freien Willens, dass allein Gott eine Ursache unsers Heils sei, und nicht unsere Werke, wir aber können, ohne der Gnade Gottes, nichts anders denn sündigen, und uns selbst eine Ursache sein unsers Verderbens. Diese Meinung, wiewol sie möchte angesehen werden, als stimme sie nicht überein mit dem Verstande, so wir (eben mit den Worten: ‚du hinderst‘ u. s. w.) angezeiget, so ist sie doch nicht weiter davon unterschieden, als dass sie von den Juden

che äufserliche oder weltliche Gerechtigkeit (Gal. 3, 24)‘. . . . ‚Wir können das Herz aus eigner Kraft nicht ändern, aber äufserliche Uebertretung mögen wir verhüten. Man soll auch lehren, dass Gott nicht Gefallen habe an einem wüsten heidnischen Leben, sondern Gott fodert von Jedermann solche Gerechtigkeit, strafet auch hart mit allerlei weltlichen Plagen und ewiger Pein solch wüstes Wesen u. s. w. (W. **10**, 1953). Ebenso zu Gen. 13, 13: *Habet igitur libertatem homo, non talem, ut si Deus aliquid praeceperit, possit id facere vel non. Quod enim ad praecepta Dei attinet, non est homo liber, sed debet obedire voci Dei, aut sustinebit sententiam mortis. Libertas enim est illorum, de quibus Deus non praecepit in externis functionibus. . . In talibus rebus electionem homo habet et certum est etiam haec libera opera fieri cultus Dei et placere Deo, si ambules in fide et maneas in praeceptis Dei seu bona conscientia. Haec utiliter docentur.* Wittenb. Ausg. T. VI, fol. 174; W. **1**, 1295 ss. S. auch **20**, 1376.

auf alle Menschen gezogen ist'. Im Gegensatz zu dieser ‚Meinung', mit welcher ja Luther früher den Gedanken verbunden hatte, dass Gott *ex proposito* verloren gehen lasse und verdamme, auch die es nicht verdient haben, fügt er dann hinzu: ‚Diese Regel ist gewiss und wahr, dass Gott von Natur gut ist, darum kann nichts von ihm kommen, das nicht gut wäre' (6, 1971 ss.).

Wir sehen also, Luther hält zwar an seiner Lehre vom geknechteten Willen in so weit fest, als dieselbe das nothwendige Correlat der Lehre von der Alleinwirksamkeit der Gnade bildet; sofern aber aus ihr praedestinatianische Consequenzen gezogen werden könnten, wie er zeitweilig selbst gethan, durchbricht er sie jetzt nach allen Seiten. Er gesteht dem Menschen die Möglichkeit eines die göttliche Allmacht relativ beschränkenden (Gott kann nicht helfen) Widerstrebens zu; doch nicht Gott dem absoluten gegenüber, sondern Gott, der in den Gnadenmitteln seinem Wirken creatürliche Form, d. h. diejenige Form gegeben, die es dem Menschen offen lässt und ermöglicht, von seinem den Heilswillen Gottes verneinenden Willen Gebrauch zu machen. Hier steht Luther offenbar an der Schwelle der Anerkennung menschlicher Freiheit, er übertritt sie aber nicht, wegen des Pelagianismus, der ihm dahinter zu lauern scheint. Um übrigens seine Anschauung von dem Verhältniss des creatürlichen Willens zum göttlichen vollständig zur Darstellung zu bringen, müssten wir vorgreifend auf seine mehrfach schon erwähnte Lehre von den ‚fremden' Werken Gottes näher eingehen, in welcher er der relativen Selbständigkeit der Creatur so weit Rechnung trägt, als es seine theologischen Praemissen fordern und gestatten. Doch genügt schon das Mitgetheilte, um erkennen zu lassen, dass Luthers Position nach dieser Seite hin eine entschieden antipraedestinatianische geworden ist.

Ebenso verhält es sich ferner mit seiner Lehre von Gott und dem göttlichen allmächtigen, unveränderlichen Wollen und Wirken. Hier scheint es vollends, als

müsse er seiner früheren Stellung zur Gnadenwahl treu geblieben sein, weil er nicht nur nach wie vor das ewige Verordnen und Vorhersehen Gottes und die Unveränderlichkeit seines Willens als etwas Selbstverständliches stehen lässt, und desshalb immer wieder ermahnt, dass man nicht nach der Majestät und dem unbegreiflichen Geheimniss göttlicher Versehung und Weltregierung forschen solle (**1**, 733 ss. 785; **10**, 2036 ss.), sondern auch, unter Berufung auf seine Schrift *de servo arbitrio,* den Satz nicht aufgiebt, dass ‚Alles nothwendig sei und geschehen müsse', und die Unterscheidung eines ‚verborgenen und offenbaren Willens Gottes' aufrecht erhält (**2**, 258 ss. 269 ss.; **1**, 738 u. ö.). Dennoch beruht es auf einem Irrthum, wenn Lütkens (S. 84. 91) behauptet, Luther habe eben damit und besonders mit der letzten Unterscheidung die Praedestinationslehre aufs neue nur anerkannt und bestätigt.

Denn soll in keinem andern, als im praedestinatianischen Sinne von einem Geheimniss der göttlichen Weltregierung mehr die Rede sein dürfen und gesagt werden können: ‚dass Gott der allmächtige von Ewigkeit Alles beschleufst, sieht und ordnet, dass er von Ewigkeit wisse, welche selig sein sollen oder werden', so ist in der That die absolute Gottheit Gottes in Frage gestellt; und eben diefs Interesse ist es, in welchem Luther jene Sätze aufstellt und auch jetzt noch fordert: *docendum est quidem de voluntate Dei imperscrutabili, ut sciamus talem esse* (de Wette III, 392). Soll es in keinem andern Sinne wahr sein, dass Gott der unveränderliche und selbsttreue ist, dann ist ‚Alles ungewiss und vergeblich, auch ist es mit unsrer Seligkeit gar verloren'; und eben in dieser Richtung behauptet Luther auch jetzt: ‚dass Gott unwandelbar ist, nach unwandelbarer Nothwendigkeit würcket und sich selbst nicht leugnen kann, sondern seine Verheissung treulich hält'. (S. Ausl. d. Genesis 2, 257 ss. 266 ss.). Selbst wenn er es auch hierbei, wie wir nicht leugnen, zu keiner systematisch in sich geschlossenen Anschauung gebracht hat, so ist doch diefs nicht das Ent-

scheidende, sondern Sinn und Tendenz seiner Aussagen. Fassen wir aber diese ins Auge, so liegt auf der Hand, wie sehr er auch hier von dem Bestreben geleitet ist, jene Sätze vor praedestinatianischer Verwendung überhaupt, keineswegs blofs vor dem Missbrauch der absoluten Praedestination möglichst sicher zu stellen. Diesem Bemühen wollen namentlich auch die bekannten Ausführungen zu *Gen.* 26, 9 dienen. Denn er durchbricht und verwirft hier die abstracte, starre Auffassung der Nothwendigkeit, die er an sich nicht leugnen will und schneidet abermals als unberechtigt solche Folgerungen ab, die den Glauben um seinen Grund und seine Gewissheit bringen, wenn er sagt: ‚Gott muss nach dieser Leute Lästerung ein greulicher Narr gewesen sein, dass er seinen Sohn gesandt, das Gesetz und Evangelium gegeben, und die Apostel gesandt hat, wenn er nur allein das hat haben wollen, dass wir ungewiss sein und daran noch zweifeln sollten, ob wir selig oder verdammt werden‘ (2, 255 ss. 261). Dagegen verweist er auf den Trost, den wir daran haben, dass wir, ‚ob wir wol geändert werden, zu dem unsre Zuflucht haben, der immer beständig bleibt‘, nicht lüget, und dessen Gaben und Berufung ihn nicht gereuen. Darauf legt er den Nachdruck, dass man ‚Gott nicht Lügen strafe‘, als ob er ‚unbeständig oder lügenhaftig sei‘ (1, 2323 ss.). Mit Beziehung darauf sagt er: *Sic igitur in libello de servo arbitrio et alibi docui.* Im Uebrigen aber will er, dass man auch hierbei zwischen Gott dem verborgenen und geoffenbarten unterscheide (2, 258). Besondere Beachtung verdienen die Schlussworte: ‚Diefs habe ich also gerne und mit Fleifs vermahnen wollen. Denn nach meinem Tode werden viel meine Bücher herfürbringen und die anziehen, und werden daraus allerlei Irrthümer und ihre eigne Phantasey bewähren und bestätigen wollen. Nun habe ich aber unter anderem geschrieben, dass Alles nothwendig sei und geschehen müsse; ich habe aber zugleich das auch darbei gesetzet, dass man den Gott, der sich geoffenbaret hat, ansehen soll, gleichwie wir im 45 Ps. singen: ‚Er heifset Jesus Christ, der Herr Zebaoth, und ist

kein anderer Gott' und sonst an vielen andern Orten. Aber sie werden vor denen Orten allen übergehen und nur allein die annehmen, da von dem verborgenen Gott gehandelt wird. Derohalben sollet ihr daran gedenken, die ihr auch jetzt höret, dass ich diefs also gelehret habe, nemlich, dass man nicht forschen solle nach der Versehung des verborgenen Gottes, sondern dass man sich an derselben Versehung solle genügen lassen, so durch die Berufung und durch das Predigtamt geoffenbaret wird; denn daselbst kannst du deines Glaubens und Seligkeit gewiss sein. . . Und eben dasselbige habe ich auch also in anderen meinen Büchern öffentlich gelehret und lehre es jetzt auch noch mit lebendiger Stimme. Darum will ich entschuldiget sein' (2, 269 ss.).

Während uns aber Luther hier selbst im antipraedestinatianischen Interesse auf seine Unterscheidung des verborgenen und offenbaren Gottes verweist, sieht Lütkens (S. 91) eben in dieser einen Beweis für das Gegentheil, denn dieselbe ist ihm ‚überhaupt nur verständlich' unter der Voraussetzung der Praedestination. Das heifst aber nicht sich ‚unter die Geschichte' stellen. Wir haben schon oben (S. 138) nachgewiesen, dass Luther mit dieser Unterscheidung jetzt keineswegs den Begrift eines zwiefachen, sich widersprechenden Willens verbindet. Wol sagt er, dass für uns die göttliche Weltregierung oft räthselhaft sei und dem geoffenbarten Willen zu widerstreiten scheine (*videmus eam pugnare cum voluntate Dei revelata* 1, 785); ja er geht noch weiter und behauptet: ‚alle Werke Gottes sind stracks wider die Verheissung, welche doch gleichwol ganz wahrhaftig und beständig bleibet. Aber diefs ärgert die Leute, dass sie unsichtbar ist, dass sie also verzogen und gar zum Widerspiel gesetzt wird; darum soll man den wunderbaren Rath Gottes lernen, damit er seine Heiligen regieret' (2, 17). Aber an einen objectiven Widerspruch denkt er dabei nicht von Ferne.

Denn während er früher (1524) behauptet hatte: ‚Gott

verdamme und mache selig, die es nicht verdient haben', und auf den Einwurf, ob denn Gottes Wille wider sich sei, geantwortet hatte: ,das ist zu hoch; Gottes Wille ist da, aber wie das zugehet, das soll ich nicht wissen', und ferner ,Gott ist gar *exlex*, sein Wille Gesetz, und er will thun, wie es ihm gefällt' (3, 1215 ss.); — ist es gewiss nicht zufällig, dass er jetzt so häufig den andern, diesen ergänzenden Satz hervorkehrt: Gott sei der von Natur gute, der das Böse hasse und nur Gutes wollen könne. Damit im Zusammenhange leugnet er auch, dass Gottes Wille sich widersprechen könne, wenn er z. B. also schreibt[1]: ,Menschlich Vernunft dichtet einen ungleichen Willen Gottes, als wäre Gott wie ein Tyrann, der etlich Gesellen hat, der Wesen er ihm gefallen läfst, es sei gut oder nicht gut, und dagegen hasset er die Andern, sie thun was sie wollen. Also soll man nicht von Gottes Willen gedenken. Dieser Spruch ist ewiglich wahr, Psalm 5: du bist nicht ein Gott, dem gottlos Wesen oder Sünde gefällig ist'. Auch ist es schlecht praedestinatianisch gelehrt, wenn Luther in diesem Bedenken den Satz verficht, dass die Auserwählten ,den rechten Glauben und heiligen Geist ausschütten', und ihn bleibend verlieren können, so sie sich nicht ,wiederümb bekehren'. Ja die Ausführung von Gen. 26, 9 hätte Lütkens überzeugen sollen, dass Luther jene Unterscheidung eines heimlichen und offenbaren Willens Gottes nicht im Sinne einer Scheidung beider macht, dass also auch in ihr als solcher nicht schon eine Bestätigung des Praedestinatianismus gegeben sein könne. Denn er sagt ja dort ausdrücklich, dass Gott, indem er aus einem verborgenen ein geoffenbarter werde, doch ,derselbige Gott

1) In dem von ihm gemeinschaftlich mit Melanchthon und Bugenhagen abgegebenen Bedenken v. J. 1536. Dasselbe war veranlasst durch die auf 1 Joh. 1. sich stützende Behauptung des Pfarrers Kirchmeyer zu Kahla, dass die Auserwählten den heiligen Geist nicht verlieren können. S. de Wette **V**, 1536; Walch **10**, 1996.

bleiben', und eben dadurch ,seine Versehung herrlich offenbaren' wolle, und dass desshalb derjenige, welcher an den geoffenbarten Gott glaube, mit diesem auch ,zugleich den verborgenen Gott habe und allgemach verstehen lerne' (2, 260 ss.). Und wenn Luther ebenso wie hier, zu Gen. 6, 6 entwickelt, dass die Männer Gottes zur Erkenntniss des verborgenen Willens dadurch gelangt seien, dass sie unverwandten Blicks den geoffenbarten ins Auge gefasst haben, so sagt er zwar nicht, will es auch nicht sagen, dass die *voluntas signi* schlechthin identisch sei mit der *voluntas beneplaciti* (1, 738 ss.), aber von einem Widerspruch des Inhalts der einen und der andern *voluntas* kann durchaus nicht die Rede sein.

Freilich, einen directen Widerruf enthalten alle diese Stellen nicht, und wir haben schon oben (S. 194 ss.) gezeigt, wesshalb Luther sich zu einem solchen nicht veranlasst fühlen konnte. Wol aber lassen sie deutlich erkennen, dass seine Haltung jetzt auch nach Seiten seiner Gotteslehre hin eine entschieden antipraedestinatianische ist. Und zwar zeigt sich diefs in dem grofsen Gewicht, welches er hier (2, 267 ss.; 1, 741) wie jetzt durchgehends darauf legt, dass uns Gott in Christo, weiter in der Taufe, im Wort, seinen ewigen, väterlichen, gnädigen Willen, seinen letzten und entscheidenden, kund gethan, so dass wir keinen andern Willen suchen, nicht das Gesetz oder die Vernunft darüber befragen, sondern uns allein und zuversichtlich an das Wort halten sollen, durch welches wir Gott ins Herz sehen und erkennen können, wie er wahrhaftig gegen uns gesinnt sei. Es ist bemerkenswerth, welchen geflissentlichen, bald direct, bald indirect auf die Praedestinationsfrage Bezug nehmenden Nachdruck, Luther in fast allen Schriften aus dieser Lebensperiode (seit 1528) auf alle die Stellen in den Evangelien und Briefen legt, die von dem Willen des Vaters reden, den Christus vollführt hat. Denn er fasst diesen nicht blofs in dem Sinne eines Auftrags, der Christo geworden, sondern in der Bedeutung, die er für uns hat,

indem ihm Christus die leibhaftige Erscheinung und persönliche Selbstbezeugung und Verwirklichung dieses gnädigen Willens Gottes gegen uns ist, und das Wort von Christo die bleibende reale und wirkungskräftige Kundgebung und Mittheilung desselben an uns. So ist es auch gemeint, wenn er sagt, dass jenes Wort: ‚diefs ist mein lieber Sohn' u. s. w. sein Leitstern und Halt geworden sei. Und eben dieser charakteristische Grundtypus seiner Lehre beweist mehr als jede Einzelstelle, wie gründlich er mit der absoluten Praedestination gebrochen hat[1].

Er bekämpft aber auch und verwirft dieselbe ausdrücklich als gottlose und lästerliche Lehre. Wir denken hier an die in den letzten Jahren (etwa 1540) gehaltene Predigt über das Evangelium am Sonntage *Septuagesimae*, namentlich an das über das Schlufswort desselben: ‚Viele sind berufen, aber Wenige auserwählet', Gesagte (**13**; 473 ss.)[2]. Nachdem Luther hier den antinomistischen Missbrauch der Gnadenwahl mit den bekannten Argumenten bestritten, dass man Gottes Majestät nicht forschen, sondern durch Christum zum Vater aufsteigen solle, wendet er sich gegen die Lehre von der absoluten, partikularistischen Praedestination selbst: ‚Etliche, sagt er, schöpfen ihnen andere Gedanken und deuten die Worte also: Viel sind berufen, das ist, Gott beut seine

1) Ich verweise auf die früher (S. 219 u. sonst) schon mitgetheilten Stellen, und aufserdem auf folgende umfangreichere: **5**, 196 ss.; **6**, 3021 ss.; **7**, 1982 ss.; **8**, 92 ss. 713. 800 ss. 1629 ss.; **12**, 1554 ss. u. a. m.

2) Luther verweist hierbei auf seine gleichzeitig gegebene Auslegung des Propheten Micha. Es ist wol die dem Gedanken nach der unsrigen verwandte, schon oben (S. 220 Anmerk.) von uns mitgetheilte Stelle gemeint. Alle Schriften Luthers aus seinen letzten Lebensjahren: die Auslegung der letzten Reden des Herrn, der Genesis, besonders der kleinen Propheten, die Predigten aus dieser Zeit, sie bezeugen gemeinsam, wie ernst es ihm um die Abweisung der unbedingten Gnadenwahl und um die Behauptung der Universalität der Gnade zu thun war.

Gnade Vielen an; aber wenig sind auserwählet, das ist, er lässet aber solche Gnade Wenigen widerfahren, denn es werden ihr wenig selig. Das ist zumal ein gottloser Verstand. Denn wie kanns möglich sein, wenn einer von Gott nichts anders hält und gläubt, dass er Gott nicht sollte darum feind werden, an defs Willen es allein fehlet, dass wir nicht alle selig werden? Man halte aber diese Meinung gegen jene, die sich findet, wo man am ersten den Herrn Christum erkennen lernet; so wird man befinden, dass es eitel teufelische Gotteslästerungen sind. — Derhalben hat es weit eine andere Meinung mit diesem Spruch: Viel sind berufen. Denn die Predigt des Evangelii gehet insgemein und öffentlich, wer es nur hören und annehmen will; und Gott läfsts auch darum so gar gemein und öffentlich predigen, dass es Jedermann hören, gläuben und annehmen soll und selig werden. Aber wie gehets? Wie hernach im Evangelio folget: Wenig sind auserwählet; das ist, wenig halten sich also gegen das Evangelium, dass Gott ein Wohlgefallen an ihnen hat. . . Das gefällt aber Gott nicht und mag solcher Leute nicht. Das heifset Christus ‚nicht auserwählt sein'; das ist, sich nicht so halten, dass Gott einen Gefallen an ihnen hätte. Das aber sind Auserwählte und Gott wohlgefällige Leute, die das Evangelium fleifsig hören, an Christum gläuben, den Glauben mit guten Früchten beweisen und darüber leiden, was sie sollen leiden. Dieser Verstand ist der rechte Verstand. . . Dagegen Jene, die davor halten, dass Gott nicht Jedermann die Seligkeit gönne, entweder verzweifelte oder gottlose sichere Leute werden' u. s. w.

Wer dem Gange unsrer Untersuchung und den beigebrachten Zeugnissen unbefangen gefolgt ist, muss mit uns zu dem Ergebniss gelangen, dass Luther seit 1528 die Lehre von der unbedingten Gnadenwahl aufgegeben hat und immer entschiedener gegen den Ausgang seines Lebens hin bekämpft. Denn wenn Jemand so wie Luther es thut, die objective und stetige Heilskräftigkeit der Gnadenmittel lehrt, und so den in Christo geoffenbarten, Alle

und Jeden ernstlich umfassenden Gnadenwillen Gottes schlechthin in den Vordergrund stellt; wenn er dabei einerseits die Möglichkeit des Widerstrebens und des Fallens aus der Gnade sowohl, als auch die Selbstverantwortlichkeit des Unglaubens behauptet, andrerseits die partikularistischen Deutungen des Schriftworts verwirft, die Irresistibilität der Gnade leugnet und keinen objectiven Widerstreit zwischen dem verborgenen und geoffenbarten Willen Gottes anerkennt; und wenn er dieses Alles zum Theil im Gegensatz zu seinen eigenen früheren Aeufserungen und unter ausdrücklicher Verneinung der Gegenlehre thut; — so muss er entweder nicht wissen, was er redet, oder er ist eben nicht Praedestinatianer im bezeichneten Sinne. Die Gnadenwahl an sich zu bestreiten, war Luther freilich nicht gewillt; und darin möchte neben dem schon Bemerkten ein Hauptmotiv für den Umstand zu suchen sein, dass er gewisse, früher aufgestellte Sätze nicht direct widerrufen hat. Er lehrt ja auch später eine Pradestination. Was für eine und in welcher Weise? — das haben wir darzulegen, um unsere Untersuchung auch zu einem positiven Abschluss zu führen.

Gehen wir von den zunächst liegenden Hauptsätzen Luthers aus, so verweist er Jeden, der seiner Gnadenwahl gewiss werden will, auf das Wort, die Sacramente, den Glauben: ‚Wo du Christum hören und in seinem Namen getauft werden, darzu sein Wort lieben wirst, alsdann bist du gewisslich versehen und deiner Seligkeit ganz gewiss *(certo es praedestinatus)*; wenn du aber das Wort lästerst oder verachtest, so bist du verdammt, denn wer nicht gläubet, der wird verdammet werden‘ (2, 260); und gleich darauf: ‚wirst du mit starkem Glauben dem geoffenbarten Gott anhangen, also dass du in deinem Herzen gesinnet seist, du wollest Christum nicht verlieren, wenn du auch sonst Alles, was du hast, solltest beraubet werden, so bist du gewisslich versehen‘ *(certissime praedestinatus es)*. Und so lehrt er nun überall: wenn du Christum liebst, an ihn gläubst, sein Wort hörst und annimmst, in der

Buſse und dem Glauben bis ans Ende verharrst, so bist du versehen und gehörst zu den Auserwählten (**6**, 279. 2126. **8**, 715; **10**, 2001. 2048; **12**, 839; **13**, 476). So gewiſs aber dieſs ist, so will Gott doch nicht, zur Steuer der falschen, fleischlichen Sicherheit, dass wir ‚vorhin fragen, ob wir auserwählet sind', und gleichsam ein für allemal unsrer Auserwählung sicher werden (**10**, 2001): ‚man kann nicht gewisslich darauf reden, wer es zukünftig werden oder endlich bleiben solle', obgleich es ganz gewisslich wahr ist, dass diejenigen, welche Christum und sein Wort mit Ernst annehmen, ihm vom Vater gegeben sind (8, 715). Es gilt darum unsre Berufung und Erwählung ‚die bei Gott stark und fest ist, auch bei uns fest zu machen' (2 Petri 1, 10) durch tägliche Uebung des Glaubens in guten Werken; denn ‚der müſsige Glaube, der nicht seine Uebungen hat, erstirbet und verlöschet bald; ist aber der Glaube verloschen, so ist es ungewiſs, ob wir berufen und erwählet sein' (**9**, 844; **1**, 1691; **2**, 1987; **11**, 819 ss. 1728). In dieser Hinsicht warnt Luther später, wie früher (1524 s. oben S. 173) vor den Leichtfertigen, ‚die sich zum ersten mit diesem Ding bekümmern und wollen durch die Vernunft ergründen, ob sie versehen sind, auf dass sie gewiſs werden, woran sie sein; davon stehe nur bald ab, es ist nicht der Griff dazu' (**9**, 847). Nicht also soll Einer mit der Frage anheben, ob er erwählt sei; sondern sich prüfen soll er, ob er im Glauben stehe, Christum lieb habe u. s. w. Denn ein Solcher weiss sich auch erwählt, weil er es der Erwählung allein zu verdanken hat, dass er glaubt. Den Verzagten aber, die da fragen: ‚ich weiſs nicht, ob ich auch im Glauben bleiben kann?' antwortet er: ‚Ei, so nimm doch gleichwol die gegenwärtige Verheiſsung und Versehung an *(attamen praesentem promissionem et praedestinationem suscipe)*, und hüte dich, dass du nicht fürwitzig nach denen heimlichen Rathschlüssen Gottes forschest; wenn du an den geoffenbarten Gott gläubest und sein Wort annimmst, so wird dir algemach auch der verborgene Gott geoffenbaret werden' (**2**, 262 ss.).

Man würde sehr fehl greifen, wollte man daraus, dass Luther in dem Glauben das subjective Zeugniss des Versehen- und Erwähltseins sieht, folgern, dass ihm derselbe auch Grund und Voraussetzung der Versehung selbst, und diese also eine durch den vorausgesehenen Glauben bedingte sei. Keineswegs. Dem steht der später, wie anfänglich gleichermafsen ausgesprochene Grundsatz entgegen: ‚Du musst die Versehung nicht in dir, nicht in ihr selbst, nicht in denen, die verdammt sind', sondern in Christo sehen (**10**, 2300 ss.). Die *praedestinatio*, die er im Auge hat, steht ihm ja mit der *promissio* in gleicher Linie und ist ihm wie diese keine particularistische. Er bestreitet die Folgerung als eine falsche, wie wir gehört, nach welcher man aus dem *eventus, qui maxime est particularis*, auf die Natur der universalen Gnade und ihrer Versehung an sich zurückschliefst (*sententia Dei est universalis;* **6**, 2793 ss. s. oben S. 220 Anm.). Dass nicht alle glauben, daraus folgt nicht, dass Christus nicht das Gnadenlicht für alle Menschen sei (**7**, 1493). Darum lehrt er auch nirgends in diesem Gedankenzusammenhange ein *decretum reprobationis.* Er kann es auch nicht, denn die Gnadenwahl ist ihm, wie die Gnade und wie Christus, eine universale. ‚Gott, der Allmächtige, hat uns nicht zu der Verderbniss, sondern zur Seligkeit erschaffen, versehen, auch erwählt, wie Paulus Ephes. 1, 4 bezeugt; und muss von der Versehung Gottes nicht vom Gesetz noch der Vernunft angefangen werden zu disputiren, sondern von der Gnade Gottes und dem Evangelio, das allen Menschen verkündiget ist' (**10**, 2041).

Dennoch ist diese Praedestination eine bedingte, aber eine objectiv bedingte, d. h. sie hat ihre Bedingung in sich selbst, nicht aufser sich in dem Verhalten der Menschen. Sie ist Gnadenwahl in Christo und um Christi willen. Wie Luther sich anfänglich selbst hatte aufrichten lassen durch die Weisung: ‚schaue an die Wunden Christi, daraus wird die Versehung hervor scheinen', so lehrt er auch selbst zu allen Zeiten. ‚Christus ist der rechte

Brief, das güldene Buch, darinnen wir vor Augen sehen den Willen des Vaters (**12**, 1715); Suche dich nur in Christo und nicht in dir, so wirst du dich ewiglich in ihm finden (**10**, 2301); Christus ist das Buch des Lebens, darinnen du geschrieben bist; wer ihn höret und wird getaufet, der ist in das Buch des Lebens geschrieben (**2**, 261. 269); er ist der Spiegel, darinn wir sehen, wie lieb uns Gott hat; hie, hie, sage ich, lernet man die rechte Kunst von der Versehung und sonst nirgend' (**10**, 2047 ss. **22**, 160). Christum aber haben wir im Wort, in der Taufe, im Abendmahl, da lässet er sich gewiss finden (**1**, 1578). Ihn hat uns Gott gegeben und diese Mittel und Zeichen eingesetzt, um uns unsrer Versehung zu vergewissern und die Unsicherheit aus dem Herzen zu nehmen, indem wir es hier mit Augen sehen und mit Händen greifen können, dass wir gewiss versehen sind, dass ‚Alles eitel gewiss Ding sei' (**2**, 261 ss.; 267 ss.). ‚Mit dieser göttlichen Verordnung sollen wir zufrieden sein und glauben, weil uns Gott sein Wort sendet, dass wir diejenigen sind, die da erwählet sind' (**6**, 2126). Demnach lehrt auch Luther, aber nicht im Sinne des Partikularismus, sondern des Universalismus: wir glauben, weil wir erwählt sind, nicht aber, wir sind erwählt, weil wir glauben. Wol ist ihm der Glaube ein Kennzeichen der daseienden und ergriffenen Erwählung, und in diesem Sinne sagt er auch: weil du glaubst, bist du versehen; aber Grund und Bedingung derselben ist ihm Christus allein. Eben desshalb, weil sie auf Christum allein, und nicht auf den *eventus* gestellt ist, ist sie ihm eine so gewisse, feste und untrügliche. Auch könnte die Erwählung nicht mit zum objectiven Glaubensinhalt selbst gehören, der Glaube könnte sie nicht ‚ergreifen' (**12**, 839), wenn sie durch ihn selbst wiederum bedingt sein sollte. Erwählt sein, das heifst ihm Christum haben, Gottes Wort und Taufe haben, damit man glaube. Wer diefs hat, der soll nicht erst fragen und klagen, dass er nicht wisse, ob er zur Seligkeit versehen sei, sondern soll eben daran erkennen, dass er es ist und im Glauben es ergrei-

fen. In sofern freilich als Christus und sein Wort uns zum glauben gegeben sind und nur im Glauben angeeignet werden können, also abermals nur um des Objectes willen, ist die Erwählung auch auf den Glauben, darum aber nicht auf die Gläubigen gestellt; obgleich sie nur von diesen ergriffen wird und sich nur an ihnen auch subjectiv und thatsächlich verwirklicht. Denn sie umfasst überhaupt nicht bestimmte Einzelne als diese, sondern die Gott beschlossene Fülle Aller die Christi sind und in ihm erfunden werden; und als solche Gnadenwahl wird sie Allen und Jedem ernstlich und wirksam verkündigt und dargeboten, damit er Christi werde und bleibe. Sie ergeht mithin an die Einzelnen, die das Wort hören; ihre geschichtliche Verwirklichung ist eine successive, an den Glauben gebundene, und setzt sich so lange fort, als die noch nicht erfüllte, aber täglich sich erfüllende Vollzahl vollendet sein wird (2, 1064; 5, 1395); aber erwählt sind diese Vollendeten alle, nicht weil sie glauben, sondern weil sie durch den Glauben Christi sind, in ihm zusammengefasst, in ihn, als in das rechte und einige ‚Buch des Lebens, eingeschrieben' sind. Die nicht glauben, schliessen sich selbst von der auch ihnen dargebotenen Erwählung, weil von Christo aus. Sie verscherzen eigenwillig und verschmähen überhaupt dieses ganze in Christo gesetzte Verhältniss Gottes zur Sünderwelt mit seiner Gnadenwahl, und fallen dem Urtheil und Gericht eines andern Weltverhältnisses Gottes mit seiner Versehung anheim. Sie wollen ‚nicht sehen noch hören, was Gott redet und thut durch seinen Sohn, darum wird ers auch von ihnen fordern' (22, 159).

Man vergl. besonders die Epistel-Predigt auf den Trinitatistag: 'Nach der Versehung über einen jeden Einzelnen, sagt Luther hier, will Gott von uns gar nichts gefraget noch geforschet haben; Darum er auch hievon keine sondere Offenbarung gibt, sondern alle Menschen hieher weiset auf das Wort des Evangelii, darnach sie sich richten sollen, dass sie das-

selbe hören und wissen; so sie in demselben gläuben, sollen sie selig werden. Wie denn alle Heiligen nicht durch sondere Offenbarung von ihrer Versehung, sondern durch den Glauben Christi ihrer Erwählung und des ewigen Lebens sich gewisslich vertröstet und ergriffen haben. Darum will auch St. Paulus nicht, dass Jemand soll fragen noch forschen, ob er versehen sei oder nicht, sondern hält Jedermann das Evangelium und den Glauben für . . und lehret, dass solch Wort allen Menschen verkündiget werde, dass sie alle dem gläuben sollen,.. dass es also allein ihres Unglaubens Schuld ist, warum jene verworfen werden‘ (**12**, 839 ss.).

Wir verstehen jetzt, wie es gemeint ist, wenn wir oben Luther den Grundsatz aufstellen hörten: du musst die Versehung nicht in dir, nicht in ihr selbst, nicht in denen sehen, die verdammt sind. Was sie ihrem Wesen nach ist, sagt er, das kann und will weder erkannt werden an denen, die verloren gehen, denn sie hat als solche nichts mit der Verdammnifs zu schaffen; noch an dir, sofern du glaubst, denn der Glaube ist wol die Frucht, aber nicht Grund und Bedingung ihres Wesens und Bestandes. Zwar schliefst sie die Nothwendigkeit des Glaubens und die Möglichkeit des Verlorengehens ein, aber sie selbst ist nicht auf den *eventus* der einen oder der andern Art gestellt, da sie vielmehr eben den Glauben möglich und das Verlorengehen unmöglich machen will. Wenn aber Luther endlich noch hinzufügt, dass wir die Versehung auch nicht ‚in ihr selbst‘ ansehen sollen, so will er damit den Gedanken an eine Versehung, abstrahirt von Christo, abgewiesen haben. Nicht, als ob er diesen Gedanken an sich bestreiten, oder leugnen wollte, dass es eine andere Versehung gebe; sondern er erkennt ihm nur kein primäres und entscheidendes Recht zu, nachdem uns Gott die Versehung in Christo kund gethan. Auf diese sollen wir allein sehen. Zwar hebt ihm diese weder das wirkliche Vorhandensein einer anderweitigen göttlichen Vorherbestimmung aller Dinge auf, noch verhält sie sich zu derselben beziehungslos, aber sie ist ihm eine von ihr un-

terschiedene, eigene und in sich selbständige, weil allein auf Christum gesetzte, in Christo gegebene und durch Christum sich geschichtlich vollziehende.

Neben der dargelegten Gedankenreihe geht nemlich bei Luther eine andere, sich gleichfalls auf die Praedestination beziehende einher, die dieser zu widersprechen scheint. Er unterscheidet Versehung und Versehung, wie schon die eben mitgetheilte Stelle aus der Epistelpredigt beweist. Denn er stellt hier der Frage nach ‚der unbegreiflichen, unergründlichen und allerdinge verborgen seienden und bleibenden hohen göttlichen Versehung über einen jeden Menschen insonderheit', die andere nach der Versehung oder Erwählung Aller in Christo gegenüber, und will, wie wir gehört, dass man nicht nach jener forschen, aber diese ergreifen solle. S. auch **6**, 2125 zu Joel 2, 33; und **10**, 1996. Ebenso unterscheidet er auch zu Gen. 2, 18 (**1**, 785) und in der Hauptstelle, über Gen. 26 (**2**, 269): ‚man solle nicht forschen nach der Versehung des verborgenen Gottes, sondern sich an derselben Versehung genügen lassen, so durch die Berufung und durch das Predigtamt geoffenbaret wird' (*non esse inquirendum de praedestinatione dei absconditi; sed ea acquiescendum esse, quae revelatur per vocationem et per ministerium verbi*). Dieser Gegensatz fällt ihm aber keineswegs zusammen mit der hergebrachten Unterscheidung der *voluntas beneplaciti* und *signi*, die er ja überhaupt sich nicht ohne Weiteres aneignen zu können erklärt, weil ihm auch die *voluntas signi*, sofern sie im Gesetz geoffenbart ist, auf Seiten jenes wesentlichen Willens der verborgenen Majestät zu liegen kommt, dem er den ewigen Gnadenwillen in Christo entgegengestellt haben will, welcher ihm ‚die rechte und eigentlich' so zu nennende *voluntas beneplaciti* und ‚der einige Rath und Arzenei ist wider diesen, entweder des Zeichens oder des Wohlgefallens Willen, davon die Scholastici disputiren'. Zu Gen. 6, 6 (W· **1**, 740 ss.); s. oben S. 137 ss.

Es ist eine weltregierende und welterlösende Versehung, die Luther hier unterscheidet. Wie die

letztere aus der Gnade Gottes herstammt und in der durchgeführten Erlösung sich verwirklicht, so ist ihm die erstere, ‚die heimliche, für uns unerreichbare Versehung, dadurch Gott bei sich von Ewigkeit Alles beschleußt und ordnet‘ (1, 785. 735), eine selbstverständliche, in der Weltregierung sich vollziehende Erweisung der absoluten Majestät Gottes des Schöpfers. Das ist die Versehung, ‚die in sich begreifet den heimlichen Rath und Regierung Gottes, die uns unbekannt ist‘ (2, 1095); sein ‚Regiment und Werk‘, das er als ‚unser Gott und Schöpfer, vollführt (12, 839. 843), nach welchem ‚er die Welt heimlich regiert‘, die auch in sich befasst, ‚was er über einen Jeden insonderheit zukünftig beschlossen hat‘ (12, 847), und mit welcher auch die göttliche Praescienz in unmittelbarer Verbindung steht (2, 255; 2297). In dieser Hinsicht bleibt Luther seiner deterministischen Anschauung von der Nothwendigkeit alles Geschehens treu, jedoch lediglich in dem Interesse, die volle Gottheit Gottes zu wahren, darum auch unter ausdrücklicher Verwerfung des Fatalismus (2, 1095; 2294; 20, 2762): ‚Was Jedermann widerfährt, ist also beschlossen von Gott von Ewigkeit, beide, wie ein jeglicher leben und sterben solle; . . . es ist Gottes Wille und Ordnung, es sei gut oder böse‘ (3, 960 ss.). ‚Das ist wol wahr, was zuvor versehen ist, wird also geschehen; man muss aber das hinzusetzen, dass dir solches unbekannt sei; gleichwie du nicht wissen kannst, ob du morgen sterben oder leben werdest; und Gott hat nicht haben wollen, dass du es wissen solltest. . . Und darum ist uns sein Wort gegeben, dass wir wissen sollen, was wir thun sollen, und nicht thun, das wir nicht wissen, sondern dasselbe Gott heimstellen; Gott wirds wol und wills allein wissen, was versehen ist, du sollsts nicht wissen‘ (2, 1094 ss.; 20, 2762). Auch ist es wahr und muss zugegeben werden, dass Gott der Allmächtige von Ewigkeit wisse, welche selig werden, ‚denn er alle Dinge weiſs und ihm nichts verborgen ist; dieweil er die Tropfen im Meer, die Sterne am Himmel, aller Bäume Wurzeln, Aeste, Zweige, Blätter, auch alle Haare der Men-

schen gezählet hat und gewiss weiſs; ... alle Werke und Gedanken in allen Creaturen müssen nach seinem Willen geschehen, *juxta decretum voluntatis suae*‘ (**10**, 2036 ss.). Aber nach dieser ‚Versehung Gottes und Nothwendigkeit göttlicher Praescienz‘ sollen wir nicht forschen, Gott hat dasselbe seiner Gottheit vorbehalten; sie gehet uns nichts an und ist uns nicht nothwendig, obgleich sie für Gott nothwendig ist (**2**, 2297). Wir sollen vielmehr die Verheiſsungen und Gebote Gottes annehmen, unsres Berufs warten und die von Gott verordneten Mittel brauchen; denn ‚dieses Leben stehet in seiner Versehung und deinem Glauben‘ *(consistit in providentia dei et tua fide)*; **2**, 2294 ss. 497. 649. 1093 ss.; **20**, 2762 ss.

Wir begnügen uns damit, diesen Thatbestand zu constatiren, der bei Luther aufs tiefste mit seiner Anschauung von der Doppelbeziehung Gottes zur Welt, auſser Christo und in Christo, zusammenhängt und erst von dieser aus, die fortan den Hauptgegenstand unsrer Untersuchung bilden wird, recht verstanden und gewürdigt werden kann. Dass seine an sich richtige Unterscheidung der weltregierenden und weltversöhnenden Versehung mit einem wissenschaftlichen Mangel behaftet ist, liegt auf der Hand. Denn die deterministische Auffassung der ersteren, die selbst wieder in den schon mehrfach bezeichneten einseitigen metaphysischen und psychologischen Voraussetzungen ihren Grund hat, bringt in das Ganze einen wissenschaftlich unausgeglichenen Hiatus. Dieser ist aber für die ethisch-religiöse, mithin auch specifisch theologische Seite der Frage insofern von gar keinem Belang, als Luther die betreffenden Thatsachen und Wahrheiten der Schrift und des Glaubens ungehindert und vollständig, unter Drangabe des Strebens nach systematischer Geschlossenheit, zur Geltung kommen lässt.

Dieſs zeigt sich namentlich in der Art und Weise, wie er die verborgene und die offenbare Versehung zueinander in Beziehung setzt. Denn obgleich der Inhalt der einen und der andern nicht ein identischer ist, weil jede auf einem an-

ders bestimmten Weltverhältniss Gottes beruht, so widersprechen sie sich doch nicht, stehen auch nicht beziehungslos nebeneinander. Vielmehr ist die weltregierende, das allgemeine Grundverhältniss Gottes zur Welt aufrecht erhaltende Versehung mit ihrem ewigen göttlichen Erkennen und Verordnen des Einzelnen und der Einzelnen, aufgenommen in den Gnadenrathschluss Gottes in Christo und in Abzweckung auf die welterlösende Versehung gesetzt. Denn Gott hat uns (nach Eintritt der Sünde) ‚eben dazu geschaffen, dass er uns erlösete und heiligte' (**10**, 123). Christus ‚stehet am Wege, da Jedermann vorüber gehen muss' und an ihm ‚muss Alles hangen von Anbeginn der Welt bis ans Ende' (**10**, 2039; **12**, 305). *Omnia recapitulantur, ut Paulus ait, in unum Christum; omnis creatura et quicquid est in coelo et in terra, id universum redigitur in illam summam et unum Christum* (Wittenb. Tom. VI, fol. 734; W. **2**, 2964). Wiederum hebt diese Versehung jene nicht auf, sondern führt sie durch und verwirklicht sie geschichtlich: positiv in denen, die selig werden, negativ an den Andern, welche die geoffenbarte Versehung verschmähen und desshalb durch ihre eigene Schuld dem Zorn und dem Gericht der verborgenen Versehung verfallen. Denn nach dem Eintritt der Sünde giebt es keine Versehung zum Leben, ohne in Christo, ‚außer welchem wir nichts sehen, denn einen zornigen und schrecklichen Richter' (**10**, 123; **1**, 742). Desshalb die wiederholten Warnungen vor dem eigenwilligen Forschen nach der heimlichen Versehung, als vor Gedanken, zu denen uns ‚die Erbsünde' und ‚der Teufel' versuchen, um uns dem Zorne Gottes zu überliefern und zu verderben (**2**, 256 ss. 259. 267 ss; **10**, 2045 ss. 2297 u. a. m.). Andrerseits erklären sich eben daher die Versicherungen, dass ‚sich die Versehung wol selbst und ungesucht finden werde', wenn wir uns an das Wort halten (**20**, 2763), und dass sich dem ‚algemach auch der verborgene Gott offenbaren werde', der an den geoffenbarten glaubt; während derjenige, der diesen verwirft, mit ihm auch den verborgenen Gott verliert, d. h. seinem Zorn anheimfällt (**2**, 263). ‚So

ist nun Gott von Ewigkeit vest und standhaftig in seinem Rath, siehet und weifs Alles; aber dieses offenbaret er denen Gottesfürchtigen nicht eher, denn zu seiner Zeit, dass sie es auch sehen' (1, 735).

So eröffnet das Licht des Worts und der Gnade schon hienieden den Gläubigen eine annähernde und wachsende Erkenntniss der Wege Gottes und ,löset Fragen auf, die nach dem Licht der Natur nicht begreiflich noch aufzulösen waren. . . Aber das Licht der Herrlichkeit wird anders lehren und anzeigen, dass der Gott, dess Gericht jetzund unbegreiflich ist an seiner Gerechtigkeit, ganz und gewiss gerecht gewesen sei; allein dass wir es dieweil glauben und lassen unsrem Glauben das Licht der Gnade ein Exempel sein, welches gegen dem Licht der Natur auch die schwere Frage leicht gemacht und ein gleiches Wunder gethan hat'. (12, 341 und 18, 2479 ss.). Denn Gott will uns ,durch sein äufserlich Wort, Sacrament, seinen Sohn, ziehen dorthin, da wir seinen Rath sehen werden, welchen wir hier nicht sehen können, viel weniger darnach leben' (10, 2002 ss.). Hienieden also hat sich der Christ, weil wir nicht schon im Schauen, sondern im Glauben leben, stets an jene Hauptregel zu halten und soll die Tiefen der Gottheit und solche Fragen, die uns hinanziehen in den Thron der göttlichen Majestät, nicht ergründen wollen. ,Und ist viel besser und sicherer, dass man herunter stehen bleibe bei der Krippe des Herrn Christi, der Mensch worden ist; denn so man sich verwirret mit der Gottheit, ist viel Gefahr dabei' (1, 735; 2, 256).

Wenn darum Luther auch jetzt noch unermüdlich vor dem Forschen nach der heimlichen Versehung warnt, so geschieht es nicht im Entferntesten desshalb, weil er etwa seiner Erwählungslehre doch nicht ganz sicher ist, oder weil ihm hinter dem geoffenbarten Heilswillen, doch noch ein über die Seligkeit entscheidender geheimer Wille Gottes steht. Sondern er thut es, weil ihm das Geheimniss der Weltregierung zu wissen ein ausschliefsliches Privilegium der göttlichen Majestät ist; dagegen nach die-

sem Geheimniss weiter zu forschen, als Gott es uns geschichtlich kund thut, ein frevelhafter Vorwitz der Creatur, mit welchem die wahre Heilsbegier nicht nur nichts zu schaffen, sondern vor dem sie sich zu hüten hat. Denn wo jener absichtlich genährt wird, da kann diese nicht aufkommen oder muss erlöschen. Dagegen ermöglicht allein der Glauben an Christum, indem er uns unsrer Erwählung gewiss macht, auch ein relatives und successives Verständniss der göttlichen Weltregierung und Einzelführung, weil diese in die Erlösung eingeordnet ist. Der Unglaube dagegen bringt sich selbst um Beides, er verscherzt das Heil und verlegt sich zugleich den alleinigen Weg zu jenem Verständniss, d. h. er verliert mit dem offenbaren Gott auch den verborgenen. Besonders klar hat Luther diese Gedanken in der schon früher kurz berührten Stelle zu Gen. 26, 9 ausgeführt[1]: *Severissime prohibuit deus istam adfectationem divinitatis; sicut ait ad apostolos Christus* (Act. 1, 7): *non est vestrum nosse tempora. Sine me esse absconditum, ubi me non revelavi tibi, aut tibi ipsi causa exitii eris; sicut Adam horribiliter lapsus est; quia scrutator majestatis opprimetur a gloria. Ac initio enim statim voluit Deus occurrere huic curiositati, sic enim suam voluntatem et consilium proposuit: ego tibi praescientiam et praedestinationem egregie manifestabo, sed non ista via rationis et sapientiae carnalis, sicut tu imaginaris. Sic faciam: ex Deo non revelato fiam revelatus et tamen idem Deus manebo. Ego incarnabor vel mittam filium meum; hic morietur pro tuis peccatis et resurget a mortuis. Atque ita implebo desiderium tuum, ut possis scire, an sis praedesti-*

1) Wittenb. latein. Ausg. Tom. VI, fol. 385b; W. 2. 259 ss. Zugleich erlaube ich mir, hier am Schlufs dieses Capitels, zu bemerken, dass durch ein Versehen oben, S. 150 in der Anmerkung, unter den von mir berücksichtigten Arbeiten der Artikel ‚Luther‘ von Köstlin in Herzogs Realencyclop. Band 8, nicht mitaufgeführt ist. Es sei desshalb noch nachträglich auf denselben, besonders S. 587 und 614, verwiesen.

natus an non.. Si hunc audieris et in nomine ejus baptizatus fueris et diliges verbum ejus, tum certo es praedestinatus et certus de tua salute. Si vero maledicis et contemnis verbum, tum es damnatus.

Endlich sei noch zur ferneren Begründung unsrer Auffassung auf die mit dieser Stelle übereinstimmenden Rathschläge hingewiesen, die Luther wiederholt hinsichtlich der Ordnung ertheilt, die bei der Frage nach der Erwählung streng einzuhalten sei. Sie bleiben sich immer gleich und lauten, wie wir wissen, dahin, dass man bei der Versehung nicht von oben her, ‚nicht vom Gesetz noch der Vernunft anfangen soll zu disputiren, sondern von der Gnade Gottes und dem Evangelio'. Willst du nicht anstofsen, so ergreife zuerst Christum, verwende kein Auge von ihm, wachse mit ihm, übe dich im Glauben an ihn, ‚dann wirst du Gott finden und alle Fragen von der ewigen Gnadenwahl auflösen können, welche den fleischlichen Menschen tödten'; denn Christus ist ‚der Zweck, dahin wir sollen sehen und zielen' (**10**, 2041; **6**, 279 ss.; **3**, 1218 ss.; **12**, 839; **13**, 474 ss.; **14**, 125).

Den vollen Beweis jedoch für die Richtigkeit unserer Darstellung kann erst die nähere Untersuchung über Luthers Lehre von dem Zorn und der Liebe Gottes, und von dem Gesetz und dem Evangelium liefern. Denn diese seine Grundlehren und die Unterscheidung der weltregierenden und welterlösenden Versehung bedingen und beleuchten sich gegenseitig, und stehen bei ihm auch im vollständigsten Einklange untereinander.

Zweites Buch.

Gott und die Welt aufser Christo.

Der Zorn der göttlichen Majestät: Ursache und Grund, Wesen und Wirksamkeit desselben in der Welt.

Zweites Buch.

Gott und die Welt aufser Christo.

Viertes Capitel.

Ursache und Grund des göttlichen Zorns.

§. 14.

Die adamitische Sünde und die satanische.

,Gott aufserhalb Christo': darin befasst Luther das Verhältniss Gottes zur Welt, wie es auf Grund und nach Mafsgabe seiner Schöpferbeziehung zu ihr in Folge der Sünde geworden ist. Denn so wenig auch die Sünde Adams Gotte von seiner Gottheit etwas zu nehmen oder diese Beziehung an sich aufzuheben vermocht hat, so hat sie doch dieselbe in ein Verderbens-Verhältniss für die Creatur umgesetzt, weil sich nun die Majestät Gottes nicht von ihrer ,rechten', Leben und Segen spendenden, sondern von ,der linken Seite', der Tod bringenden, zu erfahren giebt. Dieser durch die Sünde verschuldete und durch den Zorn Gottes besiegelte Riss ist ein tief klaffender, von Seiten des Menschen schlechthin unheilbarer. ,Was an dem Menschen ist, seiner Geburt und Vernunft halben, das ist nur Sünde und Verderbniss, dadurch er den Zorn Gottes auf sich ladet; aber Gott ist die ewige Gerechtigkeit und Klarheit, welcher denn aus seiner Art hasset die Sünde. Darum ist allezeit zwischen den Menschen und

Gott Feindschaft und mögen nicht Freunde sein und miteinander übereinstimmen (**11**, 1282; **5**, 702); und wo die zwei Personen gegeneinander laufen, da muss der Mensch zu Trümmern gehen, denn er kann nicht bestehen' (**11**, 1463 ss; **8**, 2287 ss.; **12**, 356; **9**, 639 ss.). ‚Gott aufser Christo': das ist ihm darum der Inbegriff alles Unerträglichen, Verderbenden, Tödtenden für den Menschen. Denn diesem Gott gegenüber ist der Mensch, weil aufser Christo, auch aufserhalb der Gnade, des Lichts, der Wahrheit, des Lebens (**18**, 2464). ‚Die Schrift hält allenthalben Christum gegen Alles, was nicht Christus ist, also dass sie nicht anders will, denn dass Alles, was nicht Christus und in Christo ist, das ist unter dem Teufel, Tod, Irrthum, Finsterniss, Blindheit, unter der Sünde und Gottes Zorn' (das. 2471. 2451).

An dieser Folge, welche Adams Fall für das ganze Geschlecht gehabt hat, will Luther zunächst die Beschaffenheit und die Schwere der Sünde bemessen haben. Sie schliefst ihm eine Verschuldung in sich, ‚führet mit sich Schuld und Strafe' (**10**, 1542). ‚Es ist nicht ein zufällig Ding oder dass der Mensch also von Gott geschaffen wäre, sondern es ist unsre Schuld, dass wir Sünde haben; denn weil Zorn da ist, so muss auch Schuld da sein, die solchen Zorn verdienet' (**11**, 2222). ‚Adam hat durch seinen Ungehorsam und Fall die Erbsünde auf uns gebracht, dass wir in Sünde und Tod gefallen, Gottes Zorns, Verdammniss und ewiger Strafe schuldig sind worden, also dass auf Adams Seiten nichts zu sehen ist, denn eitel Zorn Gottes und Ungnade' (**7**, 1568. 1577). Und wie grofs die Schuld sei, das sei an der Gröfse der Strafe zu erkennen: ‚es ist nicht so ein gering und leicht Ding um die Sünde, wie die sichere Welt ihr träumen und sich bedünken lässt', denn das Wort Sünde ‚hat in sich den ewigen Gottes Zorn, sammt dem ganzen Reich des Satans' (**8**, 1609; **9**, 383). ‚Nun mag die Erbsünde klein und gering machen, wer da will, so scheinet es warlich an den Sünden (die aus ihr kommen **3**, 987; **16**, 2345) und an den Strafen, dass es die gröfste und schwerste Sünde ist' (**1**, 112). ‚Also

verdamme ich auch beide, neu und alte Pelagianer, so die Erbsünde nicht wollen lassen Sünde sein, sondern solle ein Gebrechen oder Fehl sein; aber weil der Tod über alle Menschen gehet, muss die Erbsünde nicht ein Gebrechen, sondern allzu grofse Sünde sein' (**20**, 1377; **2**, 2240). Mehr noch ergiebt sich ihre Schwere aus dem ,unendlichen Schatz' und der G r ö f s e d e s L ö s e g e l d e s, das unsre Erlösung von ihr erforderte. ,Denn die Sünde ist also ein grofs Ding und ihre Reinigung kostet also viel, dass ein solche hohe Person, wie Christus, muss selbst dazu thun und durch sich selbst reinigen' (**12**, 221). ,Es wird traun mit diesen Worten: ,der sich selbst für unsre Sünden gegeben hat', der Sünden Kraft und Gewalt sehr grofs gemacht; wir achten wol der Sünden nicht grofs, sondern schlagens gar leicht in Wind, als ein geringe Ding, das nichts sei . . . wir sollten aber ansehen die Gröfse des theuren, unmäfsigen Schatzes, so dafür gegeben ist; da würden wir dann gar bald gewahr werden, dass die Sünde so ein grofs und mächtig Ding, dass wir sie mit unsern Werken und Kräften nimmermehr tilgen können, sondern dass Gottes Sohn selbst dafür hat müssen gegeben werden' (8, 1609; **9**, 382ss.). ,So unmäfsige grofse Bosheit, so grofser Irrthum, Finsterniss und Unverstand sind in meinem Willen und Verstand gewesen, dass nicht möglich gewesen ist, dass ich sollte erlöset worden sein, Gott liefse sichs denn ein solch überschwenglich und unmäfsiges grofses Gut kosten', seinen Sohn; es ist ,des Unglücks und des Bösen in menschlicher Natur so überschwenglich viel, dass die ganze Welt sammt allen Creaturen zu wenig gewesen ist, Gott zu versöhnen, sondern dass Gottes Sohn selbst dafür hat müssen gegeben werden' (8, 1921). Siehe auch **2**, 2235 und 2238.

Hiermit kommen wir auf den Hauptpunct. Die wahre Natur der Sünde und das Vollgewicht ihrer Verschuldung, so lehrt Luther, kann allein recht ermessen werden a n G o t t s e l b s t, gegen dessen Willen sie gerichtet ist und den sie beleidigt. Sie ist desshalb wie der Zorn, den sie herausfordert, und wie der Tod, den sie nach sich zieht,

ein Unendliches. Sie ist diefs nicht blofs im extensiven und progressiven Sinne, sofern jede Sünde den Keim zu allen in sich trägt (1, 268), und sofern der Sünder sich selbst überlassen, weder stille stehen, noch umkehren kann, sondern vermöge der sich selbst fortwährend erzeugenden Natur der Sünde dazu verurtheilt ist, ewig und unaufhaltsam sich immer weiter weg von Gott zu entfernen und immer tiefer von Sünde zu Sünde stürzen. In dieser Hinsicht sagt auch Luther, dass die Sünde ‚nicht ein solch Ding ist, dass man so frei unsres Gefallens sie ablegen und wegwerfen könnte, gleichwie man einen Rock abzeucht und ablegt' (2, 3069); denn sie ist ‚an ihr selbst ein wahres Abtreten von Gott,... und wer einmal flüchtig und abtrünnig worden ist, der bleibet ewiglich flüchtig' (1, 317); oder: ‚Derohalben lasset uns lernen, dass dieses der Sünden Art und Natur ist; wo Gott nicht bald hilft und dem Sünder wiederum rufet, so fleucht er ohne Ende und Aufhören von Gott, und weil er die Sünde mit Lügen entschuldigen will, häufet er eine über die andere, bis dass er kömmt zur Gotteslästerung und Verzweiflung. So schleppt immer die eine Sünde die andere nach sich und machet einen ewigen Fall' (1, 320 ss.). Aber wenn Luther zu Ps. 90 sagt, ‚die Sünde ist ein verborgen Ding, dess Gröfse kein Gemüth fassen kann; denn gleichwie Gottes Zorn, gleichwie der Tod, also ist auch die Sünde ein unbegreiflich Infinitum' (5, 1138), so spricht er von einer intensiven und objectiven Unendlichkeit der Sünde und ihrer Schuld, durch welche erst jene Unendlichkeit der Verderbens-Progression bedingt ist, die selbst aber mit dem Wesen der Sünde an sich zusammenhängt: damit, dass sie frei gewollter Bruch eines schlechthin unverbrüchlichen und für ewig von Gott gesetzten Verhältnisses und als solcher Beleidigung der absolut unverletzbaren Majestät Gottes ist. Denn an derselben Stelle begründet Luther seinen Ausspruch damit, dass er die Sünde einen ‚tiefen Abgrund' nennt, und ‚fürwahr also grofs, wie grofs der ist, der durch sie beleidigt wird'. Er will sie also ge-

messen haben an Gott, gegen den sie begangen, und an dem Verhältniss, welches durch sie zerrissen worden ist; denn er sagt ein anderesmal ausdrücklich: ‚darnach die Person grofs ist, darnach ist auch die Sünde grofs, welche wider dieselbige Person geschiehet' (**13**, 839). Und nicht blofs hier spricht er sich so aus. In einer Epistelpredigt am Christtage lesen wir: ‚Es muss so grofse Bezahlung der Sünde hier sein, als Gott selbst ist, der durch die Sünde beleidigt ist' (**12**, 221); und in der Ausleg. v. 1 Cor. 15, 22: ‚Adam hat sich so hoch vergriffen an der hohen Majestät, dass er und Alles, was von ihm kommt und auf Erden geboren wird, muss ewiglich des Todes sein . . . und die ewige Strafe und Verdammniss in der Hölle leiden' (**8**, 1241 ss.); denn er hat ‚Gott die Ehre gestohlen und sich zugeeignet' (**11**, 192), und indem er wie Gott sein wollte, hat er sich durch die Sünde vergriffen an der Person Christi, welche das wahrhaftige Bild Gottes ist' (**1**, 413; **3**, 2891 ss.), und hat ‚Gott nicht wollen lassen Gott sein, welches die allergröfste Sünde ist unter allen Sünden' (**4**, 580). Endlich zu Gen. 3, 6: ‚Wie grofs nun das Wort ist, so grofs ist auch die Sünde, so darwider geschiehet sie ist so grofs und überschwenglich, dass man sie nicht ermessen kann' (**1**, 297).

Die Sünde ist mithin ein *crimen laesae majestatis*, ein Attentat gegen das von Gott gesetzte Schöpferverhältniss zur Creatur, welches der Mensch zu negiren sich vermisst, indem er Gott zur Gleichheit mit der Creatur herabziehen und ihn in dieses Verhältniss aufgehen lassen, weil sich Gott gleich machen will. Ob diefs von Seiten Adams mit bewusster Absicht oder nicht, d. h. nur im Keim oder in der vollen Entfaltung und Reife geschehen, ob aus freier innerer Selbstbestimmung oder auf äufseren versuchenden Anlass hin, das entscheidet nicht über die Schwere der Sünde an sich. Diese will lediglich bemessen sein nach Gott, gegen den sie begangen, und dem Verhältniss, das durch sie zerstört ist. ‚Denn eine jegliche Sünde verletzet Gott am allerersten; ja es wäre keine Sünde, wenn sie Gott nicht ver-

letzete' (4, 315). Darum ist sie so grofs und unendlich, wie der ist, den sie beleidigt hat, d. h. nicht wie Gott, nach seinem ewigen, innergöttlichen, von der Welt abgezogenen Sein und Leben, denn dahin reicht sie gar nicht hinein; sondern wie dieser einige und selbige Gott, aber in seinem von ihm für ewig gewollten und gesetzten Weltverhältniss, oder wie Gott in seinem Wort, in welchem er diesem Verhältniss Ausdruck gegeben. ,Dass Gott in sich selbst und in seiner Natur von Niemand werde gerichtet, ist offenbar, denn er die ewige, beständige, wesende und nimmer wandelbare Gerechtigkeit selbst ist; aber in seinen Worten und Werken geschieht ihm von den eigenrechtfertigenden und eigendünkenden Menschen stetiges Widersprechen, Widerstreben, Richten, Verdammen' u. s. w. (4, 2315 ss.). Wegen dieser Natur der Sünde hat nicht blofs der verstockte Sünder, sondern auch derjenige, ,der seine Sünde erkennt und fühlt, nach allen Gesetzen nichts anders, denn Gottes ewigen Zorn und die höchste Strafe verdient' (5, 740). ,Denn Sünde ist Sünde und allezeit der Strafe werth, man erkenne sie oder erkenne sie nicht' (5, 742). Sie ist unendlich nicht blofs in ihren Wirkungen, sondern ihrem objectiven Wesen nach; auf ihr lastet, sie von Gott aus angesehen, oder ,nach dem ewigen Urtheil, das im Himmel über den Sünder ergangen' (11, 789; 18, 2424), eine unendliche Schuld. Gott lässt sie nicht als ungeschehen hingehen oder als momentan geschehen vorübergehen; sondern er bleibt ihr gegenwärtig und sie bleibt es vor ihm, indem er sie ansieht mit seinem wirksamen, zürnenden Ansehen, d. h. sie als bleibende Schuld constatirt und dem Sünder zurechnet (4, 2828 ss. 651. 815; 2, 2194). ,Denn unsere Sünde bleibet für und für über uns, so bleibet auch die Schuld und Verdammniss, und die ewige und unvermeidliche Strafe allzeit in unserm Gewissen' (6, 998); ,Gott hat einen Anspruch zu uns, wir haben uns verschuldet' (2, 2194). Um der Schuld willen also ist die Sünde unendlich; die Schuld bestimmt Luther als die Verewigung der Sünde, als das Haf-

tende und Verhaftende derselben im Gegensatz zur vorübergehenden That. ‚Das hebräische Wort Chatha (sagt er zu Gen. 43, 10), ist nicht zu verstehen von der wirklichen Sünde, welche ja vergehet und nicht durch diefs Leben hindurch bleibet; sondern es bedeutet einen *realum* oder Schuld, welche für und für währet. Juda will damit nicht verstanden haben das Stündlein, darinnen die Sünde geschiehet, oder das Werk der Sünden, so gegenwärtig ist und bald wieder hinweggehet, damit die Sünde vollbracht wird; sondern das meinet er, dass er alle sein Lebenlang wolle die Schuld tragen, gleich als hätte er die Sünde in einem jeglichen Augenblick begangen‘ (**2**, 2319. 2194)[1].

Diefs sind die Gesichtspuncte, von denen aus Luther die Gröfse und Schwere der Sünde bemessen haben will; und zu demselben Ergebniss führt ihn endlich auch die Betrachtung ihrer Beschaffenheit und ihres Ursprungs. Sie hanget ‚nicht auswendig an der Haut, sondern stecket tief im Herzen, ja sie klebet an den besten Stücken am Menschen, im Willen drinne und an der Vernunft‘ (**18**, 2471. **1**, 263; **6**, 1972). Sie besteht auch nicht in der äufseren Uebertretung, sondern darin, ‚dass Heva wider Gott und sein Wort sündigt, und also sündiget, dass sie Gottes Wort weit von sich wirft und wird ganz und gar des Teufels Schülerin; diefs kann noch soll man keineswegs verglimpfen noch extenuiren‘ (**1**, 296). Die Sünde ist gottwidrige Willensenergie, Verkehrung der creatürlichen Selbständigkeit ge-

1) S. dagegen Frank *ad eccles. de satisfact. Christi doctrinam observv.* Erl. 1859 p. 9 u. 22; und ‚Theol. d. Concordfrm.‘ 2, S. 42. Besonders muss ich der am erstgenannten Ort auf Luther Bezug nehmenden Anmerk. 17 und desshalb auch den bezüglichen Sätzen in der letzten Stelle widersprechen. Luther lehrt auf das bestimmteste und betont es energisch, dass die adamitische Sünde, weil ein Attentat gegen die unendliche Majestät Gottes, auch eine unendliche Schuld auf sich geladen habe. Wir werden später, in der Lehre vom Zorn Gottes und sonst noch, auf diesen Gedanken stofsen und sehen, wie innig derselbe mit der Gesammtanschauung Luthers verwachsen ist.

gen Gott; der ‚krumme Geist, der in sich gekrümmet ist' d. h. auf sich gekehrt, nur sich und das Seine sucht (4, 2289; 18, 2295 ss.). Sie hat zwar ihre Geschichte, aber sie ist schon von Hause aus und im Keime das, als was sie sich in der Reife erweist: ‚sie ist an ihr selbst ein wahres Abtreten von Gott' (1, 317. 296), Lossagung von Gott, Verneinung Gottes, durch Unglaube, Ungehorsam, Selbstvergötterung. *Non potest homo naturaliter velle, Deum esse Deum, imo vellet se esse Deum et Deum non esse Deum, . . . negat violenter Deum* [1]. Darum kann Luther nicht ernst und nachdrücklich genug darlegen, wie ‚schrecklich und greulich' der Fall Adams sei und wie grofs und schwer diese Uebertretung, ‚darinnen wir alle verloren sein' (1, 258 ss. 296 ss.). Es ist vergeblich disputiren, sagt er, ob es diese oder jene Sünde gewesen, denn Eva wird schlechterdings zu allen Sünden gereizt, indem sie angetrieben wird wider Gottes Wort zu handeln. Die Sünde hat im Herzen begonnen durch Unglaube und Ungehorsam, und ‚der Unglaube ist die Ursach und Ursprung aller Sünden' (1, 268 ss. 273. 297). ‚So sehen wir, dass Adam und Eva also in die Sünde gefallen und versenket sind, dass sie nicht konnten tiefer hineinkommen. Denn aus dem Unglauben folget der Ungehorsam aller Glieder und Kräfte im Menschen, nach dem Ungehorsam folget die Entschuldigung und Vertheidigung der Sünden, dem Vertheidigen folget, dass der Mensch Gott anklaget und verdammet: und ist dieses der letzte Grad der Sünden, nemlich Gott lästern und ihm zumessen, dass die Sünde von ihm herkomme' (1, 328. 321. 324 ss.). Diese Sünde hat das ganze Geschlecht verderbet und ‚uns zu Gottes Feinden, des Zorns und Gerichts Gottes und des ewigen Todes schuldig gemacht' (8, 1929. 2457; 5, 1108; 11, 1205); denn sie ‚verdient nichts denn ewigen Zorn und Hölle'. Und sie hat auch dem ganzen Geschlecht eine Last auferlegt, die wir nicht tragen können; ‚auf wem

1) S. Löscher a. a. O. 1, 541. 747 und überhaupt die Auslegungen des ersten Gebots, die früheren wie die späteren.

sie liegt, den drücket sie in Abgrund der Hölle'; weil ,die Sünde zu schwer ist, dass sie keine Creatur auslöschen und der Zorn so grofs, dass ihn Niemand versöhnen kann' (**11**, 2313; **6**, 3024; **3**, 985 ss. 975*; **7**, 987. 1602; **4**, 1105 ss. 2335 u. a. m.). ,Darum sollte man nicht so sicher solche vielfältige Verderbung der Natur glimpflich oder klein, sondern grofs machen; nemlich dass der Mensch von Gottes Bild in Gotteslästerung, in Hass und Verachtung Gottes, ja das noch mehr ist, in Feindschaft gegen Gott gefallen ist: ich geschweige der grausamen Tyrannei des Teufels, welchem diese elende Natur um der Sünde willen unterworfen sein muss. Darum, sage ich, soll man Solches grofs machen, darum, dass wo man die Gröfse des Schadens und der Krankheit nicht recht erkennet, man auch die Artzenei nicht erkennet noch begehret. Denn je mehr du die Sünde verglimpffen und gering machen wirst, je mehr wird auch die Gnade gering und klein werden' (**1**, 261. 263). Für den letzten Gedanken s. auch **2**, 2235.

Es ist bekannt, mit welchem Ernst und Nachdruck Luther von dieser seiner Lehre aus den Pelagianismus in allen Gestalten desselben als ,ein Gift' bekämpfte, vor dem man sich zu hüten habe, weil er zugleich die Sünde und die Gnade ,extenuire und gering mache' (**1**, 301. 260 ss.). Dabei verfällt er nicht in den entgegengesetzten Irrthum. ,Der Wille und die Natur, sagt er, die also von Gott abgewendet sind, ist je noch etwas, ob es wol eine verderbte Natur ist; derhalben ist S a t a n oder ein g o t t l o s e r M e n s c h nicht so gar nichts und keine Creatur, oder hat so gar kein Wesen, Natur oder Willen, wiewol es eine verderbte Natur und Wille ist, die sich von Gott gewendet hat; was also an der Natur des gottlosen Menschen und des Satans noch überblieben ist, dass sie nicht gar zu nichte worden, ob sie wol verderbet, ist je eine Creatur und Werk Gottes, und der allmächtigen Macht und Wirkung Gottes unterworfen' (**18**, 2293); ja ,ohne den Geist (d. h. abgesehen von dem h. Geist) ist die Kraft des freien Willens das allerbeste im Menschen' (das. 2430). Ich gebe es zu und lasse es also sein, schreibt

er ein andermal, ‚dass die Sophisten sagen, der Natur Kräfte und Vermöglichkeit sei noch ganz und unverderbt', aber er will, dass man unterscheide. Es ist ein Unterscheid zwischen natürlichen und geistlichen Kräften; darum sage ich, dass dieselben geistlichen Kräfte nicht allein verderbet, sondern auch durch die Sünde ganz und gar vertilget sein, beide, in Menschen und Teufeln; also dass da nichts anders ist, denn ein verderbter Verstand und ein solcher Wille, der Gott allerdings feind und zuwider ist, der auch nichts anderes denket und trachtet, denn nur allein auf das, so Gott entgegen und zuwider ist, ... so dass der Mensch im gottlosen Wesen gar ersoffen und des Teufels eigen worden ist' (8, 1918).

Wie hier so stellt Luther auch sonst die Sünde Satans und der Menschen zusammen. Denn auf Gott bezogen ist die Sünde der Creatur nur eine, ‚die überall ein Ding ist und thut' (1, 327), und erregt den einen und selbigen Zorn Gottes wider sich. Sie hat auch nur einen Urheber, den Satan, dessen eigen Werk sie ist, und der unser ganzes Geschlecht unter seine Gewalt gebracht und in sein Verhängniss verflochten hat, indem er es von Gott weg zu sich gewendet, es mit seinem Gift verwundet, in seine Sünde und seinen Fall hineingezogen und ihm ‚sein Bild angehänget und aufgedrücket' hat (1, 401. 284. 112; 5, 1161; 6, 220. 1161; 11, 1611). ‚Denn da der Teufel (schreibt Luther i. J. 1543) Adam fällen wollte, hetzte er ihn wider den Sohn unterschiedlich (d. h. unterschieden vom Vater), da er sprach: ihr werdet Gott gleich werden. Das war dem Sohne Gottes zu nahe, und wollten beide, der Teufel und Adam, den Sohn entsetzen seiner Ehren; denn allein der Sohn ist dem Vater gleich in einer Gottheit. Und der Teufel hatte zuvor denselben Fall im Himmel gethan und gelernet mit seinen Engeln, eben an demselben Ebenbilde, dem Sohne Gottes' (3, 2892; 1, 413). Insofern ist darum Adam ‚dem Teufel gleich worden, da er wider Gottes Wort hat wollen Gott gleich werden' (1, 411 ss.). ‚Denn der Mensch muss ein Bild sein, entweder Gottes oder

des Teufels, denn nach welchem er sich richtet, dem ist er ähnlich'. Am Anfang war er gottähnlich, ‚nun ist er nicht also geblieben, und ist das Bild umkommen und wir sind dem Teufel ähnlich worden' (**3**, 62. 188). Aber dennoch ist der Teufel ‚uns nicht so nahe kommen, dass er unsere Natur an sich genommen hätte; ob er gleich gefallen ist durch die Hoffart und darnach auch den Menschen (durch gleiche Hoffart (**12**, 896) dahin bracht hat, dass er von Gott abgefallen ist, dennoch ist er kein Mensch worden' (**13**, 2578). ‚Er kann auch nicht ein persönlicher Mensch werden, gleicherweise ein Mensch nicht ein persönlicher Teufel werden kann; die Naturen bleiben allweg geschieden, nicht allein nach dem Wesen, sondern auch in der Person' (**13**, 152 ss.). Darum will Luther auch unterschieden haben zwischen satanischer und menschlicher Sünde. ‚Im Teufel ist eine viel gröſsere Feindschaft gegen Gott, Groll und Wüten, denn im Menschen; er ist der allerbitterste und verstockteste Feind Gottes' (**1**, 262); er ist ‚Gottes ewiger Feind, der Gott ewig anklaget und verdammet, sich aber rechtfertigt; es ist ihm auch unmöglich, dass er von Herzen sagen könnte: Herr, ich habe gesündiget, vergieb mir; er kann nicht ablassen von Sünden, Feindschaft und Gotteslästerung' (**1**, 327. 329). ‚Er ist mit groſsem Hass, Zorn und Neid wider Gott entbrannt, und dieser Hass ist bei ihm so gewurtzelt, dass er nimmermehr kann ausgerottet werden' (**2**, 587). ‚Hass und Neid ist ein recht Bild des Teufels, ja nicht menschlich, noch teufelisch, sondern der Teufel selbst, als der nichts ist in seiner Natur, denn ein ewiger Brand von Hass und Neid wider Gott' (**9**, 1264). Auch gehet nach dem Sündenfall ‚nicht einerlei Urtheil über den Satan und Menschen, obwol der Mensch durch den Satan in die Sünde gefallen war. Gott nimmt sie auch nicht zusammen in der Strafe, wie er von Rechts wégen wol hätte thun können, sondern scheidet sie auf das weiteste voneinander. Denn ob er wol über den Menschen auch erzürnet, dass er dem Feinde Gottes wider seinen Willen gehorchet hat, so ist doch der Zorn wider den Satan viel gröſser, denn denselben

verdammt er schlecht und strafet ihn' u. s. w.; an ihm zeigt sich eines strengen Richters Zorn, ohne Hilfe und Erlösung (1, 349. 370 ss.); er hat einen ,ewigen, unwiederbringlichen Fall gethan, zu seiner ewigen unerträglichen Verdammniss', aus welcher er nimmermehr erlöst wird (12, 896; 10, 2314; 6, 239 ss.). Denn, sagt Luther in seinem ,grofsen Bekenntniss' (20, 1385), ,ichs nicht halte mit denen, so da lehren, dass die Teufel endlich auch werden zur Seligkeit kommen'.

Näher spricht sich Luther nirgends über den Unterschied der menschlichen und der satanischen Sünde, namentlich nicht darüber aus, in wiefern derselbe etwa in der verschiedenen Art ihrer Entstehung, oder in der Eigenthümlichkeit der unter das Gesetz der Entwickelung gestellten menschlichen Natur begründet sein könnte. Zwar sagt er in dieser Hinsicht, dass der Mensch ,von zwei Naturen zusammengesetzt ist', deren eine er mit den Thieren, deren andere er mit den Engeln gemein hat (1, 201); ferner dass er gesetzt sei ,ein Bild zu sein', entweder Gottes oder des Teufels, je nach welchem er sich achtet (3, 62); endlich dass ihn Gott, obgleich gut und in vollkommener Unschuld, ,gleichsam in einen Mittelstand geschaffen', d. h. in einen solchen, in welchem er aus dem ,zeitlichen, natürlichen' zu einem ,geistlichen und ewigen Leben', aus der ,kindischen Unschuld' zu einer ,männlichen' heranreifen sollte, und in welchem er aber auch ,von dem Teufel betrogen werden und fallen konnte' (1, 199 ss.). Aber so bedeutsame Momente damit auch für die Erörterung jener Frage gegeben sind, Luther selbst geht nicht weiter auf dieselbe ein. Er hat kein Interesse darnach zu forschen, die Frage hat ihm keine praktische Bedeutung. Denn trotz des Unterschiedes, den er theils in dem Grade der Sünde, theils in ihrer durch die Verschiedenheit der Wesen bedingten Art findet und andeutet, steht ihm das unzweifelhaft fest, dass die adamitische Sünde an sich die höchste ist, die der Mensch begehen kann, dass dieselbe unser Geschlecht in das äufserste Verderben gestürzt, in das

es gerathen kann, in den ewigen Tod, und dass sie es ohne die dazwischentretende Gnade bleibend darin würde gefangen gehalten haben. Das ist es, woran es ihm allein liegt. Wenn er dabei dennoch unterscheidet, so thut er es einmal, um zu erklären, wesshalb der Satan unwiederbringlich verloren und verdammt ist, besonders aber um die Gnade zu rühmen, die den Menschen in seinem Falle nicht bis zur verschuldeten und verdienten Unerlösbarkeit und satanischen Verstocktheit hat fallen lassen. Man würde ihn darum stark missverstehen, wenn man die obigen Aeufserungen dahin deuten wollte, als wolle er doch etwa die Gröfse und Schwere der adamitischen Sünde verringern, oder als biete ihm gar die etwaige, glimpflichere Beschaffenheit dieser Sünde, verglichen mit der satanischen, einen Erklärungsgrund für die Thatsache der Erlösung, näher dafür, dass der Adam angedrohte Zorn ein von der Liebe umschlossener sei. Sagt er doch, wie wir hörten, ausdrücklich, dass Gott von Rechts wegen beide, die Verführten und den Verführer, in eine Strafe hätte zusammennehmen und also auch an dem Menschen sogleich seinen vollen und ewigen Strafzorn verwirklichen können. Er sieht umgekehrt in der freien Gnade Gottes den alleinigen Grund, der die sofortige Realisirung des angedrohten Zorns aufhält und eben dadurch für das Menschengeschlecht die Möglichkeit einer Erlösung, die objective und die subjective, offen erhält. Sie ist ihm ‚die einige, erste, mittele und letzte Ursache, das ist, sie ist es ganz und gar' (5, 742). Abgesehen von ihr hätte Gott ‚gut Recht und Ursache alle Stunden uns und die ganze Welt in Abgrund der Höllen zu stofsen' (7, 1595; 11, 1483). Luther confundirt nicht die schaffende und die erlösende Liebe Gottes, sieht nicht schon in jener, sofern sie den Menschen erlösbar geschaffen, einen Beweis, geschweige denn ein Motiv der erlösenden Liebe. Und mit Recht. Denn dieselbe Schöpfer-Liebe Gottes hat ja zugleich den Menschen so geschaffen, dass er auch ewig verloren gehen kann; und eben so wenig wie diese Möglichkeit ist die andere Unmöglichkeit, erlöst zu werden, wie sie faktisch

bei dem Teufel und seinen Engeln besteht, ein Beweis gegen diese Liebe Gottes.

Luther steht eben anders zur adamitischen Sünde und sieht sie und auch den Zorn Gottes, wie wir bald zeigen werden, ganz anders an. Obgleich dieselbe auch ihm ihren Ursprung nicht wie die satanische in bewusster Gottfeindschaft, sondern in ‚Unglauben und Ungehorsam' hat, so ist sie ihm doch ihrer Natur und satanischen Herkunft nach eine Gott feindliche, wie sie sich denn auch in ihrer ausgereiften Entwicklung bis zu jener Feindschaft steigert, so dass sie ‚aus einer menschlichen Sünde ganz und gar zu einer teuflischen' wird, indem ‚der Unglaube sich in Gotteslästerung, der Ungehorsam in Schmach des Schöpfers verwandelt' (**1**, 327). Diese Sünde als solche und an sich betrachtet, d. h. abgesehen von ihrer Reife und von der Gnade Gottes, verdient ihm den ewigen Tod und die Verdammniss des Menschen gleichermaſsen, wie die satanische Sünde die Satans zur Folge gehabt hat. Denn seine Meinung ist auch nicht die — darauf sei schlieſslich bei den neuerdings über diesen Gegenstand angeregten Discussionen hingewiesen — als führe die menschliche Sünde, dieselbe lediglich nach dem Schöpferverhältniss Gottes angesehen, erst dann und darum zum ewigen Tode, wenn und weil sie sich bis zur Höhe der satanischen ausgebildet und durchgesetzt hat; oder als sei der Mensch desshalb erlösbar und werde ihm desshalb auch die Gnadenverheiſsung zu Theil, weil seine Sünde, ihrem Ursprung und Wesen nach, ihn nicht schon des ewigen Todes schuldig mache, und weil sie sich noch nicht bis zu jener Höhe gesteigert habe, die ihn erst dieser Strafe anheimfallen lässt. Ihm ruht ja vielmehr, wie wir gehört, auf der Sünde Adams von Anfang an und schon um ihrer ursprünglichen Beschaffenheit willen der Zorn Gottes, ‚ein ewig unwandelbar Gericht der Verdammniſs' (**12**, 1288), und die Strafe des ewigen Todes. Ebenso ist es ihm schon die Sünde als Erbsünde, die ihrer Natur nach Feindschaft wider Gott ist und mit sich den Tod bringt, indem sie ‚den Menschen von Gott und allen

seinen Gnaden und Freuden ewiglich verstöfst‘ (11, 2220). Es ist die Sünde, ‚so wir von Adam und Heva geerbet, und von Vater und Mutter herkommet und in der Natur stecket, allen Menschen angeboren, welche also ist und bleibet, wie Adam und Eva gewesen, da sie gesündiget hatten, voll böser Lust und Ungehorsams wider Gott und seinen Willen, und sind also alle unter Gottes Zorn zum Tode verurtheilet, dass wir müssen ewiglich von Gott geschieden sein‘ (das. 2222; 7, 1602 ss.). ‚Also sind wir alle in Adam durch den Teufel geschlagen und beraubet unsres Ursprungs, das ist Gottes, von welches Einfliefsen wir sollten grünen und wachsen; darum sind wir gnadenlos, dürre und des ewigen Feuers Materie geworden‘ (4, 2335). Seine Sünde ‚wird uns nicht weniger zugerechnet, denn als hätten wir sie selbst gethan‘. Die Erbsünde involvirt eine Erbschuld. ‚Denn gleichwie ein Sohn die väterlichen Güter, so er nicht gewonnen hat, erblich und mit Recht besitzet; also ist er auch verpflichtet, nach Art derselbigen erblichen Gerechtigkeit, die Schuld, nach dem Tode seines Vaters gelassen, zu bezahlen, dieweil er die väterlichen Güter besitzt und inne hat. Also gehets hier auch zu mit der Erbsünde, die wir nicht gethan haben, sondern unsre Eltern; die müssen wir auch mit helfen tragen und bezahlen‘ (11, 2606). Diese ‚Sünde und der ewige Tod‘, den sie verschuldet, ist ‚der Fluch darunter wir müssen ewiglich verdammet werden, wo wir nicht durch Christum wiederum gesegnet würden‘ (3, 988; 11, 2313; 8, 1929. 2457). Um dieser Sünde willen, das ist ja ein stehend wiederkehrender Hauptsatz Luthers, liegt die ganze Welt ‚unter Gottes Zorn, in des Teufels Reich und des Todes Gewalt‘ (11, 1476).

Die Gröfse und Schwere der menschlichen Sünde und ihrer Schuld will also Luther ganz und gar nicht bemessen haben nach einem Vergleich mit der satanischen Sünde, sondern lediglich nach dem Verhältniss zu Gott und Gottes zu ihm, in welches der Mensch hineingeschaffen ist, darum nach der Gröfse der Majestät, die sie beleidigt hat,

und nach der Gröfse der Strafe, die über sie verhängt ist. Desshalb ist ihm die Schuld eine so unendliche grofse, wie der Zorn der Majestät und die Strafe, die derselbe über sie verhängt. Ebenso wenig ergiebt sich ihm aus einem Vergleich der Sünde des Menschen mit der Satans irgend eine diese Strafe des ewigen Zorns und Todes mildernde und abschwächende, oder die Thatsache der Erlösung erklärende Folge. Ihm ist vielmehr die Gröfse des von der freien Liebe Gottes dargebrachten Lösegeldes ein neuer Beweis für die Gröfse der adamitischen Schuld und Sünde. Er stellt die Sünde allein der Gerechtigkeit Gottes gegenüber, deren Wesen sie verletzt und deren Energie sie gegen sich herausfordert. Denn Gott ist, wie wir ihn sagen gehört, die ewige Gerechtigkeit und Klarheit, der ‚aus seiner Art‘ oder ‚vermöge seiner göttlichen Natur‘ die Sünde hasset und den Sündern feind ist, so dass keine Einigkeit zwischen ihnen und Gott sein kann (**11**, 1282; **5**, 702; **2**, 3065). Die Sünde ist ihm die aufsergöttliche Ursache, die Gerechtigkeit der Majestät der innergöttliche Grund des Zorns, der ‚um der Erbsünde willen dem ganzen menschlichen Geschlecht die Strafe des ewigen Todes auferlegt hat‘ (**2**, 2240; **5**, 1108).

§. 15.

Die Gerechtigkeit der göttlichen Majestät.

Wiederholt datirt Luther selbst den Umschwung seines innern Lebens und seiner Theologie von der neuen, der hergebrachten direct entgegengesetzten, evangelischen Einsicht, die ihm das Wort Gottes, später auch Augustins Schriften, über den Sinn eröffnet hatten, in welchem die h. Schrift von der Gerechtigkeit Gottes zu reden pflegt. Steht es aber so mit diesem Lehrpunct, dann ist auch von vorne herein anzunehmen, dass er nach dieser für ihn und seinen Beruf so entscheidenden Epoche nicht ferner noch hin und her geschwankt und abermals ‚später‘ anders als ‚früher‘

gelehrt haben werde, wie neuerdings behauptet worden ist. Gewiss, wenn ihm irgend etwas gleich anfangs klar und bleibend fest geworden, so ist es grade dieses mit dem Centrum seines Zeugnisses, der Rechtfertigungslehre, unmittelbar zusammenhängende Lehrstück. Sein reformatorischer Beruf steht und fällt mit demselben; und soll er später doch noch wieder anders gelehrt haben, so hätte diefs niemals ohne den Nachweis behauptet werden sollen, dass der ‚spätere' Luther auch einen neuen, jenem ersteren ähnlichen Umschwung durchgemacht habe. So wenig seine Schriften hievon etwas wissen, so wenig ist aus ihnen eine frühere und eine spätere Anschauung von der göttlichen Gerechtigkeit nachzuweisen [1]. Zwar verwirft

1) Weisse a. a. O. bestreitet diefs. Um seine Behauptungen zu unterstützen: dass Luther für die *justitia retributiva* und überhaupt für die Strafe als Selbstzweck in seiner Anschauung keinen Platz habe (S. 109. 136), dass ihm vielmehr Gerechtigkeit und Liebe schlechthin zusammenfallen (S. 113), gesteht er zwar zu, dass derselbe ‚nicht ganz unberührt geblieben' sei von jenem ‚unbiblischen' Begriff der Gerechtigheit, aber doch nur in ‚seiner früheren Zeit' (S. 112); ‚später' (?) soll er diesen ‚ausdrücklich missbilligt und zurückgenommen' haben (S. 134). Ordnen wir uns die von Weisse beigebrachten Belege chronologisch, so gehören allerdings die Stellen, — die einzigen, welche hier unter Verweisung auf Baur (Versöhnungsl. S. 298) angeführt werden (S. 134) — in denen sich jedoch Luther über die *justitia retributiva* keineswegs blofs so nebenhin äufsert, dem schon 1522 herausgegebenen Theil der Epistelpostille (W. **12**, 196 ss. 355 ss.). Aber nicht nur redet Luther auch in diesem Theil und in derselben Predigt von der Gerechtigkeit Gottes als *justitia justificans* und *communicativa,* sondern die andern Schriften, auf die Weisse sich für seine Behauptung beruft, sind theils nur wenige Jahre später (der andere Theil der Postille i. J. 1527, die Schrift gegen Erasmus i. J. 1525), theils sogar früher (Ausl. d. ersten 22 Psalmen v. J. 1519 ss.) verfasst. So liegt der Thatbestand nach den eignen Citaten Weisse's. Es werden darum wol beide Begriffe von der Gerechtigkeit Gottes in Luthers Anschauung Raum gehabt haben; und die Aufgabe ist vielmehr die, nach dem innern Zusammenhange Beider zu forschen, statt den einen Begriff als einen

Luther entschieden die Anwendung des gesetzlichen Begriffs der Gerechtigkeit auf die uns um Christi willen rechtfertigende Gnade Gottes, und er thut diefs später nicht energischer, als anfangs; aber eben so redet er auch später, wie früher, aufs ernstlichste von der *justitia retributiva* und räumt der Lehre von der Strafe als Selbstzweck nach wie vor eine feste und breite Stelle ein.

Uebrigens sind wir nicht auf blofse Schlüsse gewiesen. Luther selbst erzählt uns öfter, wie und wann er zur evangelischen Einsicht in die paulinische und überhaupt biblische Lehre von der Gerechtigkeit Gottes gekommen [1].

nur ‚früher' vorkommenden bei Seite zu schieben. Nur wenn Luther jene beiden Begriffe als sich schlechthin ausschliefsende betrachtet haben sollte, wäre Weisse's Verfahren ein berechtigtes. Aber wie hätte er dann beide Anschauungen zugleich mit- und nebeneinander und mit gleichem Nachdruck vortragen können? Oder soll er doch noch eine Zeitlang geschwankt und nicht klar gesehen haben in einer Lehre, die sein innerstes Leben, seinen Beruf, sein Wirken constituirte? Wenn nicht, so gebe man auch zu, dass für ihn jene beiden Begriffe keinen Widerspruch enthielten; und gebe es auf, zwischen einer früheren und späteren Lehre Luthers über diesen Punct zu unterscheiden. Oder hat Luther wirklich jenen missliebigen Begriff von der Gerechtigkeit ‚später ausdrücklich missbilligt und zurückgenommen'? So behauptet Weisse; aber dafür ist er den Beweis schuldig geblieben; denn die von ihm beigebrachten Aeufserungen Luthers wollen, wie wir sehen werden, ganz anders verstanden sein.

1) In der Vorrede zum ersten Theil der Wittenb. Ausg. seiner Werke (W. **14**, 427 ss.): ‚Ich hatte, sagt er, damals (v. J. 1519) die heilige Schrift nun in das siebente Jahr mit grofsem Fleifs daheim gelesen und öffentlich gelehret, hatte auch über diefs alles die Erstlingen des Erkenntniss und Glaubens meines Herrn Christi, nemlich, dass wir nicht durch unsere Werke, sondern durch den Glauben an den Herrn Christum selig werden' (das. 456 ss.). Aber immer noch machte ihm ‚das einige Wörtlein *justitia Dei*' in dem Briefe an die Römer (**1**, 17) viel zu schaffen. Das trat ihm aufs neue bei der wiederholten Erklärung des Psalters vor die Seele. ‚Diesem Wort, Gottes Gerechtigkeit, war ich sehr feind, und war nach Ge-

Wir haben hier den Schlüssel zum rechten Verständniss dieser seiner Lehre, wie er sie seit d. J. 1519 unverändert vorgetragen, und sehen, dass die Frage ganz anders liegt,

brauch und Gewohnheit aller Lehrer nicht anders berichtet und unterwiesen, denn dass ichs philosophischer Weise von solcher Gerechtigkeit verstehen müsste, in welcher Gott für sich gerecht ist, recht thut und wirket, und alle Sünder und Ungerechten strafet, welche Gerechtigkeit man die wesentliche (*formalem*) oder wirkliche (*activam*) Gerechtigkeit nennet. — Nun stund es um mich also: ob ich gleich als ein heiliger und unsträflicher Mönch lebte, befand ich mich doch einen großen Sünder vor Gott, und dazu eines ängstlichen und unruhigen Gewissens, getrauete auch nicht mit meiner Genugthuung und Verdiensten Gott zu versöhnen. Derowegen liebte ich diesen gerechten und zornigen Gott gar nicht, welcher die Sünde strafet, sondern ich hassete denselbigen, und (so dieses keine Lästerung gewesen oder zu achten ist) zürnete heimlich und mit rechtem Ernst wider Gott, sagete oftmals: Gnüget denn Gott an diesem nicht, dass er uns arme, elende Sünder und durch die Erbsünde zum ewigen Tod allbereit Verdammte, mit allerlei Jammer und Trübsal dieses Lebens, neben des Gesetzes Schrecken und Bedräuung beleget, dass er noch muss durchs Evangelium dieses Jammers und Herzeleids mehr machen und durch desselbigen Predigt und Stimme seine Gerechtigkeit und ernsten Zorn ferner dräuen und verkündigen?... Mit solchen Gedanken brachte ich Tag und Nacht zu, bis ich durch Gottes Gnade merkete, wie die Worte aneinander hingen, nemlich also: die Gerechtigkeit Gottes wird im Evangelio offenbaret, wie geschrieben stehet: der Gerechte lebet seines Glaubens. Hieraus habe ich dieselbe Gerechtigkeit Gottes, in welchen der Gerechte durch Gottes Gnaden und Gabe allein aus dem Glauben lebet, verstehen lernen und gemerkt, dass des Apostels Meinung diese wäre: es würde durchs Evangelium die Gerechtigkeit offenbaret, die vor Gott gilt, in welcher uns Gott aus Gnaden und eiteler Barmherzigkeit durch den Glauben rechtfertigt, welche man zu Latein *justitiam passivam* nennet. ... Wie ich nun zuvor dieses Wörtlein mit rechtem Ernst hassete, so fieng ich auch dagegen an dasselbe als mein allerliebstes und tröstlichstes Wort theuer und hoch zu achten, und war mir derselbige Ort in St. Paulo in der Wahrheit die rechte Pforte des Paradieses. ... Hernacher las ich auch Augustinum *de spiritu et litera* und fand daselbst, dass er auch diefs Wört-

als Weisse sie auffasst. Denn nicht darum handelte es sich ihm, ob er sich zwischen der strafenden und der rechtfertigenden Gerechtigkeit Gottes überhaupt und mit Ausschluss der ersteren zu entscheiden habe; nicht das bewegte ihn, ob neben der letzteren noch an der ersteren festzuhalten sei oder nicht? Sondern das war es allein, was ihn zu keinem Frieden kommen liefs: ob es noch ausser der zürnenden, strafenden und zum Tode verdammenden Gerechtigkeit Gottes, die sich im Gewissen, in der Erfahrung und im Gesetz kund giebt und die ihm fest steht, noch eine andere gebe; oder besser, ob durch das Evangelium abermals keine andere, als diese Gerechtigkeit geoffenbart sei? ‚So oft als ich den Spruch (Röm. 1, 17) las, wünschte ich allezeit, dass Gott das Evangelium niemals möchte geoffenbaret haben; denn wer könnte den Gott lieben, der da zürnet, richtet und verdammet'? (2, 468). Und das ist nun sein Trost und seine Freude, dass er erkannt hat — nicht, dass es mit der Strafgerechtigkeit Gottes nichts sei — sondern, dass ‚die durch das Evangelium geoffenbarte Gerechtigkeit' nicht neue Genugthuungen und Verdienste von uns fordere, um Gott zu versöhnen, dass sie überhaupt nicht eine fordernde und geforderte, sondern eine schenkende und geschenkte, die Gläubigen um Christi willen rechtfertigende Gerechtigkeit Gottes sei. Da hat Gott geoffenbart, dass er, ob er wol uns richten und strafen könnte, ‚kein Richter sein will und hat das Gesetz durch die Predigt des Evangelii aufgehoben' (5, 744 ss.). Er fragt also nicht: ob Gottes Gerechtigkeit an sich auch eine richtende und strafende sei? Das zu bezweifeln kommt ihm nicht von fern in den Sinn. Sondern er fragt nach dem Sprachgebrauch der Schrift (9, 132), darnach, wie der Ausdruck ‚Gerechtigkeit Gottes' bei dem

lein eben dergestalt auslegte.... Weil mich denn diese Gedanken nun wohl gerüst und gestärkt hatten, fing ich zum andernmal an, den Psalter auszulegen u. s. w. Vergl. auch 5, 701. 881. und 2, 468. 2182 ss.

Apostel Paulus und sonst in der Schrift zu verstehen sei? So liegt notorisch die Sache, und in diesem von Luther selbst uns eröffneten Lichte wollen darum auch seine verschiedenen Aussagen über den betreffenden Lehrpunct betrachtet sein.

Luther fasst allerdings die Gerechtigkeit Gottes, ihrem Grundbegriffe nach, nicht formal und ‚nach dem gemeinen Gebrauch', als die ausgleichende ‚Tugend, die einem Jeden giebt, was sein ist' (**9**, 129 ss.; **8**, 2041; **11**, 1189; **12**, 150. 1829), sondern real, als die in der Natur Gottes begründete und wie diese ‚ewige und beständige, selbwesende und innerliche Gerechtigkeit' desselben. Sie ist ihm eine Wesensbestimmtheit der göttlichen Majestät (s. oben S. 116 u. 127 ss.), eins mit der Wahrheit und Klarheit, Reinigkeit und Heiligkeit Gottes, kraft welcher Gott nicht allein gerecht, sondern ‚die Gerechtigkeit selbst' ist (**10**, 2187), und darum vermöge dieser ‚seiner göttlichen Natur oder aus seiner Art das Gute liebt, das Böse hasst'[1]. Er nimmt sie also zunächst in intransitiver Bedeutung, nicht im Sinne von Güte, sondern als die wesenhafte ‚Gutheit' die ‚Gott ist und von Gott herkömmt' (**3**, 1217), und die an sich so wenig mit der Güte etwas gemein hat, dass der Sünder vielmehr vor ihr ‚erschrecken' muss (**11**, 22). Wie er aber Gott und Gott unterscheidet, so auch ‚zweierlei Gerechtigkeit, Gericht, Vergeltung Gottes' in seinem Weltverhältniss: die aufser Christo und die in Christo und um Christi willen allein sich erweisende. So tritt auch hier diese seine grundlegliche Unterscheidung zu Tage. Er will desshalb auseinandergehalten wissen, wie schon die in der letzten Anmerkung mitgetheilte Stelle erkennen lässt, die Gerechtigkeit des ‚zornigen Gottes', kraft welcher Gott als der ‚oberste Richter aller Dinge recht richtet, urtheilet, strafet, nach dem ein Jeglicher verdienet' (**4**, 2315; **5**, 701 ss. 707); ‚die man nennet die strenge, richterliche, die des ge-

1) S. **4**, 2268. 2315; **5**, 702. 709. 715. 755. 759 ss. 771. 881; **9**, 186; **11**, 22. 1282; **12**, 358. 1716.

strengen Gerichts, welche die Sünde zurechnet' (**11**, 21 ss.; **4**, 2828 v. J. 1533); und die Gerechtigkeit Gottes, des erbarmenden, ‚der um Christi willen kein Richter sein will', das ist, ‚die Frömmigkeit, ausgegossene Gnade, Barmherzigkeit durch Christum, davon wir vor ihm fromm und gerecht geachtet werden' (**11**, 22 ss.; **5**, 702. 744). *Justitiam Dei,* sagt er zu Ps. 5, *oportet ut assuescamus vere canonica significatione intelligere, non eam, qua Deus justus est ipse, qua et impios damnat, ut vulgatissime accipitur, sed ut Augustinus dicit, qua induit hominem, dum eum justificat, ipsam scilicet misericordiam seu gratiam justificantem, qua apud Deum justi reputamur* [1]. Er bezeichnet es auch als die Gerechtigkeit Gottes *active*, ‚dadurch Gott für sich gerecht ist und die Sünder verdammt', und die Gerechtigkeit *passive*, ‚dadurch wir gerecht gemacht werden' (**2**, 2182. 468); jene ‚ist der Zorn Gottes und der Tod', diese ‚ist Leben und Seligkeit' (**2**, 2184. 468). Auf die Art ihrer Erweisung und ihre Wirkung gesehen, ist jene, ‚das Gericht, die Vergeltung, die Verdammniss des Zorns und Gesetzes', diese ‚der Gnade und des Evangelii' (**4**, 3; **6**, 2366 ss. 3001 ss. 3021 ss.; **2**, 1624). Endlich, subjectiv gewendet, erweist sich jene in ‚der Gerechtigkeit aus dem Gesetz', diese in ‚der Gerechtigkeit aus dem Glauben' (**18**, 2435 ss.; **11**, 1211; **4**, 841 u. a. m.).

Doch will er in dem Unterschied auch die Einheit festgehalten, und denselben als Erweisung der einen und selbigen selbstwesenden innergöttlichen Gerechtigkeit erkannt wissen, die aufser Christo und dem unbufsfertigen Sünder gegenüber sich als strafender und richtender Zorn, als der Ernst des Gerichts offenbart, die aber in Christo und um Christi willen sich zwar nicht als einerlei, wol aber als eins erweist mit der vergebenden Liebe und Gnade, welche den bufsfertigen Sünder gerecht und selig macht. Unter Verweisung auf die später anzuführenden Stellen, sei hier nur die Auslegung von Ps. 5, 9

1) Wittenb. Ausg. T. III, fol. 162b; W. **4**, 499 ss.

hervorgehoben, wo ausdrücklich jene Einheit betont wird. Er unterscheidet auch da die zweierlei Redetropen hinsichtlich der Gerechtigkeit Gottes: den *tropus loquendi,* wie ihn die Schrift habe, und den andern *tropus usitatus humanae locutionis,* fügt aber dann bezüglich des letzteren hinzu *quanquam non sit penitus rejiciendus.* ‚Doch muss man, schreibt er, das nicht ganz und gar verwerfen, dass diefs Wort, Gerechtigkeit Gottes, auch nach der Weise und Art zu reden, wie jetzt gesagt sei (d. h. im Sinne der Barmherzigkeit gefasst), sei diese Gerechtigkeit, durch welche Gott selbst gerecht ist (und, wie es kurz vorher heifst, die Gottlosen verdammt). Dass also gleich durch eine Gerechtigkeit beide, Gott und wir, gerecht sind; gleichwie durch ein Wort Gott wirket, dass wir sind, das er ist, dass wir in ihm sind und sein Wesen unser Wesen ist. Aber davon allhier zu reden, ist viel zu hoch und ziehet sich auf viel eine andere Meinung, denn Heuchler begreifen können, wiewol es nütze und noth wäre‘ (4, 501; Witt. Ausg. T. III, f. 163a).

Unter solcher Voraussetzung nun stellt Luther den Grundsatz auf und führt ihn unter energischer Bekämpfung der herkömmlichen Anschauung consequent durch, dass der Ausdruck ‚Gerechtigkeit Gottes‘ in der heiligen Schrift gewöhnlich von der in dem Evangelium geoffenbarten Gerechtigkeit gemeint und dann nicht im Gegensatz zur Gnade und Barmherzigkeit, sondern als eins mit ihr zu nehmen sei, trotz dessen, dass solcher Sprachgebrauch ‚ungewöhnlich und dem gemeinen Brauch zu reden‘ entgegen sei (4, 501). Ich wollte auch, sagt er in der Kirchenpostille, dass das Wörtlein *justus, justitia* in der Schrift noch nicht wäre ins Deutsche auf den Brauch gebracht von der strengen, richterlichen Gerechtigkeit, denn es heifst eigentlich fromm und Frömmigkeit.... Aber die strenge Gerechtigkeit Gottes nennet die Schrift Ernst, Gericht oder Richtigkeit‘ (11, 21 ss.). Dessgleichen wird zu Psalm 51, 14 ausgeführt, dass ‚Gottes Gerechtigkeit nichts anders sei, denn seine Barmherzigkeit‘; dass Gott

zwar auch ein strenger und rechter Richter sei, aber als ‚ein gütiger Vater seine Gerechtigkeit nicht dazu brauchet, dass er die Sünder beschuldige, richte und strafe, sondern sie fromm und gerecht mache'. ‚Nun hat es mich aber grofse Mühe und Arbeit gekostet, ehe ich durch Gottes Gnade habe mögen verstehen, was das Wort Gerechtigkeit heifse. Denn also haben sie es im Papstthum gemeiniglich gedeutet, dass Gottes Gerechtigkeit Gottes Wahrheit heifse, durch welche er einen jeglichen nach seinem Verdienst richtet und strafet, und setzten wider diefs Wort Gerechtigkeit Barmherzigkeit, durch welche die Gläubigen selig würden. Diefs ist nicht allein eine gefährliche Auslegung und Verstand, sondern ist auch unrecht[1]. Denn sie macht in denen Herzen einen heimlichen Hass wider Gott und seine Gerechtigkeit.... Darum soll jedermann wissen, dass Gottes Gerechtigket nichts anders sei, denn seine Barmherzigkeit, durch welche wir, von ihm zu Gnaden angenommen, für fromm und gerecht durch Christum geachtet werden und Vergebung der Sünden erlangen. Diese Gerechtigkeit ist uns in Gott lieblich und tröstlich; denn sie macht aus Gott nicht einen strengen und ernstlichen Richter, sondern einen gütigen Vater, welcher seine Gerechtigkeit nicht darzu brauchet, dass er dadurch die Sünder beschuldige, richte und strafe, sondern sie fromm und gerecht mache und ihnen die Sünde vergebe' *(qui justitia sua vult uti non ad judicandos sed ad justificandos et absolvendos peccatores)* [2]. Man beachte, dass auch hier die beiden Erweisungen der Gerechtigkeit Gottes vorausgesetzt werden; dass die Gerechtigkeit nicht schlechthin mit der Barmherzigkeit identisirt, sondern von derselben nur gesagt wird, dass Gott in Christo ‚sie darzu brauchet', uns zu rechtfertigen; und endlich, dass diese Gerechtigkeit in einem Causalnexus mit dem Verdienste Christi

1) *Haec expositio periculosissima est, praeter quam quod vana est;* in welchem Sinne diefs gemeint ist, wird sich uns erst später, besonders bei der Lehre vom Zorne Gottes herausstellen.

2) Witt. lat. Ausg. Tom. III, fol. 476b; W. 5, 881.

steht, ,um welches Willen Gott unser gnädiger Vater ist' (5, 717 und sonst unzähligemal). Auch ergiebt schon aus dem Zusammenhange, dass Luther hiermit nicht leugnen will, Gott sei auch ein strenger Richter. Doch vgl. seine Predigt über Röm. 11, 33 ss.: ,Solche Tiefe und Reichthum der Weisheit und Erkenntniss sollen wir Christen erkennen durch den Glauben, also, dass wir gewisslich dafür halten und Gott die Ehre von Herzen geben, dass er sei wahrhaftig ein weiser, gerechter, gütiger Gott und Herr . . . und solche Güte erzeiget gegen alle, die in Sünden und unter Gottes Zorn sind, dass er sie . . . ins Reich der ewigen Gnaden und Lebens versetzet, wo sie nur Gnade suchen und an seinen Sohn Christum gläuben. Wiederum aber auch, als ein rechter Richter billig diese verwirft und verdammt, die solcher Offenbarung . . . nicht gläuben, . . . dass sie ewiglich müssen von dem Reiche Gottes gesondert und ausgeworfen werden' (12, 842).

Denselben Sprachgebrauch befolgt Luther überall, wenn er von der im Evangelium geoffenbarten Gerechtigkeit Gottes redet. Unter den zahllosen Stellen hebe ich nur die bekannte und bezeichnendste heraus, die zu Ps. 51, 1: ,So aber Gott auf diese Weise (nemlich des Gesetzes, wie im Vorhergehenden gesagt war) gerecht ist, dass er recht urtheilet und straft, nach dem ein jeglicher verdienet, wer will dann vor des gerechten Gottes Angesicht bestehen, weil wir alle Sünder sind und Gott grofse, billige Ursache uns zu strafen geben. O lieber Gott, weit, immer weit weg mit solcher Gerechtigkeit und gerechtem Gott, der ein verzehrend Feuer ist! Dieweil er aber Christum, unsern Heiland, in die Welt gesandt hat; so ist je gewifslich nicht das seine Meinung, dass er auf diese Weise wolle gerecht sein, dass er einen jeglichen nach seinem Verdienste strafe; sondern also will er gerecht sein, genannt, erkannt werden, dass er die, so ihre Sünden erkennen, gerecht und fromm mache und sich ihrer erbarme' (5, 701 ss.). Vergl. ferner 4, 499 ss.; 5, 726; 6, 3002 u. a. m. Gar nicht dagegen, oder doch nur entfernter Weise kommen

hier die vielen andern Stellen in Betracht, in denen er von der Gerechtigkeit, welche die Gläubigen durch Christum haben, also nicht von Gottes, sondern von unsrer Gerechtigkeit vor Gott redet, die er aber nach der Schrift auch ‚Gottes Gerechtigkeit' nennt, weil sie Gott uns aus Gnaden schenkt. So z. B. in der Auslegung der Epistel am Christtage über Titus 3, 4 ss.: ‚So müssen wir nun der Schrift gewohnen, die da zwo Gerechtigkeiten (d. h. auf Seiten des Menschen in seinem Verhältniss zu Gott) setzet: eine menschliche Gerechtigkeit, wie sie hier St. Paulus nennt und an viel mehr Oertern (die Werkgerechtigkeit); die andere eine göttliche Gerechtigkeit (die Glaubensgerechtigkeit), das ist, die göttliche Gnade, welche uns rechtfertiget durch den Glauben . . . die auch darum Gottes Gerechtigkeit heifset, dass er sie uns aus Gnaden gibet und unser wird, dass wir sie empfahen' (**12**, 181)[1].

Wie wenig Luther gewillt war, trotz aller Energie, mit der er diesen evangelischen Begriff der Gerechtigkeit geltend macht, desshalb die göttliche Strafgerechtigkeit schlechthin zu verneinen, das lassen uns auch unzweideutig die Motive erkennen, aus welchen er die Vorstellung,

1) Weisse hat (S. 112 ss.) diese Stelle nur desshalb mit unter die directen Zeugnisse für Luthers Lehre von der Gerechtigkeit Gottes stellen können, weil er sie aus dem Zusammenhang gerissen und mehrfach missverstanden hat. Denn erstens versteht er ‚die menschliche Gerechtigkeit' von der bürgerlich richterlichen, während Luther die Gerechtigkeit der Werke im Auge hat; ferner denkt er bei der ‚göttlichen' an die wirkende Gerechtigkeit d. i. Gnade Gottes, aber Luther redet von der gewirkten Glaubensgerechtigkeit; und endlich lässt er mit Verweisung auf unsre Stelle, ihren Sinn gänzlich verkennend, Luther lehren, dass ‚die Gnade Gottes insofern Gerechtigkeit heifse, als Gott sie uns aus Gnaden giebt'; während Luther sagt, dass die Gerechtigkeit der Gläubigen darum ‚Gottes Gerechtigkeit' heifse, weil Gott sie aus Gnaden dem Glauben schenkt, oder (**11**, 23) weil ‚nicht wir, sondern Gott sie wirket in uns mit Gnaden'; wie er (**4**, 500) umgekehrt sagt, dass ‚Gottes Gerechtigkeit unsere Gerechtigkeit genannt wird, darum dass sie uns geschenkt ist'.

dass Gott ein gerechter, strafender Richter sei, so unermüdlich und ernstlich bekämpft. Was er entschieden leugnet, ist nicht, dass Gott überhaupt ‚auf diese Weise gerecht sei', sondern dass Gott auch in Christo nicht anders, denn also gerecht sei und mit uns nach Verdienst verfahre. Diese Meinung bekämpft er mit dem ganzen Eifer des Zorns, mit dem seine Seele wider alle Selbstgerechtigkeit und Werkheiligkeit erfüllt war. Seine verschiedenen Beweggründe alle sind daher allein genommen. Denn diese Lehre, sagt er, streite wider Gottes Wort, traue nicht der göttlichen Zusage in Christo und wolle nicht, dass Gott allein gerecht, und der Mensch vor ihm nichts denn ein Sünder sei (**5**, 719. 755. 759. 762 u. a. m.). Sie sei die Wurzel aller Selbstgerechtigkeit, die sich statt auf Christi Verdienst, auf ihr eigen Verdienst verlässt, aus Gott einen Kaufmann macht, und meint Gott mit Werken genug thun und ihn versöhnen zu können (**5**, 703. 722. 736. 771). Sie sei ein Mittel satanischer Verführung, die uns durch den Unglauben gegen die vergebende Gnade Gottes in Christo um unsre Seligkeit betrügen wolle (**5**, 712. 727. 772 u. oft). Denn sagt er — und das ist der wiederkehrende Refrain seiner Argumentation — ist die in Christo geoffenbarte Gerechtigkeit Gottes nicht die rechtfertigende, sondern (**11**, 21 ss.) abermals die richtende, die uns schon das Gesetz predigt, wer will dann bestehen, dann giebt es auch keine Hilfe noch Rath mehr für uns zum Seligwerden, dann bleibt uns nur Verstockung oder Verzweiflung (**5**, 701. 723). Und für den Unglauben, schliefst er, giebt es auch überhaupt keinen Rath und Trost; denn wie die Gnadengerechtigkeit selbst an Christi Verdienst gebunden ist, so wird sie auch nur den Sündern zu Theil, ‚die ihre Sünde recht fühlen, erkennen und von Herzen bekennen, und die den Herrn Christum, welchen uns Gott zum Mittler und Versöhner gesetzt hat, mit Glauben ergreifen, in welchem er uns seine Barmherzigkeit darbeut' (**5**, 702. 717. 720. 724. 764. 773 u. s. w.).

Gegen die Richtigkeit dieses Ergebnisses kann auch

keineswegs die ganze Reihe von Aussagen aufgeführt werden, von denen Weisse einige mit besonderem Nachdruck für seine Anschauung namhaft gemacht hat. Es sind diejenigen zahlreichen Stellen, in denen Luther ernstlich davor warnt, die göttliche Gerechtigkeit nach dem Maſs menschlichen Rechts und Gerichts zu bemessen und zu behandeln. Aber wie daraus folgen solle, dass er desshalb von einer göttlichen *justitia retributiva* nichts wissen wolle, ist in der That nicht abzusehen. Denn einmal hat er mit dieser Frage speciell nichts zu schaffen, sondern einen ganz andern Gegensatz im Auge, wenn er in der Schrift *de servo arbitrio* dagegen aufs kräftigste mit Berufung auf *Röm.* 11, 11 streitet, dass der Mensch sich herausnehme, überhaupt mit Gott zu rechten und zu hadern, und seine unerforschlichen, unsre Gedanken weit überragenden Wege und Gerichte zu forschen und zu meistern; wenn er desshalb ironisch sagt, dass ‚Gottes Worte und Werke ein wenig höher sind, denn im Kaiserrecht, im *Codice Justiniani* oder in *Ethicorum Aristotelis* geschrieben steht', und wenn er es als eine Narrheit bezeichnet, ‚dass wir in allen andern Dingen bekennen die unbegreifliche Weisheit Gottes und Majestät, und wollen allein sein Urtheil und Gericht anfechten, und können nicht dieweil gläuben, dass er gleichwol gerecht sei, ob es uns anders dünket' (18, 2476 ss. 2342 ss. auch 4, 581 ss.). Ferner lässt er in eben diesen Stellen Gottes Strafgerechtigkeit, oder wie er es nennt, ‚Gottes Urtheil und Gericht, das die Gottlosen verdammt' unangetastet bestehen, und behauptet nur, dass das Verfahren dieser Gerechtigkeit unsrer Vernunft zu hoch und unbegreiflich sei, und dass insofern ein Unterschied ‚unter der Menschen und Gottes Gerechtigkeit' bestehe (s. besonders S. 2475 ss.). Endlich aber — und das sind allein die für unsre Untersuchung in Betracht kommenden Stellen — behauptet er oft, dass ein wesentlicher Unterschied zwischen der menschlichen vergeltenden und der göttlichen vergebenden Gerechtigkeit bestehe, und warnt davor nachdrücklichst, die letztere nach der ersteren zu bemessen.

Unter diesen Stellen jedoch fechten wiederum diejenigen am wenigsten unsern Satz an, in denen Luther lehrt, dass die irdische, menschliche Gerechtigkeit um ihrer Kurzsichtigkeit und Ohnmacht, auch um der ihr anhaftenden Sünde willen, verglichen mit der göttlichen mehr ‚Ungerechtigkeit' und überhaupt nur Schein und Bild sei, während diese Sein und Wesen ist. Denn theils ist es grade die vergeltende Gerechtigkeit, die er in Vergleich bringt, wenn er sagt: ‚Aller Menschen Gerichte ist falsch und unrecht . . . aber du, Herr, bist ein rechter Richter, dein ist der Richterstuhl, dein ist das Gericht . . . darum weifs ich, dass du meine Sache richtest und rächest . . . stössest den Feind zu Boden und bringst ihn um jämmerlich'; oder ‚du bist in der That und Wahrheit allein ein rechter König und Richter über alle, gegen welchem jene sind gemalete Richter und gemalete Könige, denn du richtest recht, auch diese Sünden, die sie für Gerechtigkeit ansehen und halten' (4, 820. 825). Ebenso 4, 728: ‚Gott ist ein rechter Richter er siehet Keines Person an, lässet sich auch keine Menge bewegen, er wird auch nicht durch menschlich Lob betrogen; ihn betrüget auch kein Schein, so wird er auch nicht Gunst halben anders gesinnt, noch durch Geschenke oder Gaben beweget, das Unrecht zu billigen' u. s. w. Theils will er zeigen, wie ohnmächtig die menschliche Gerechtigkeit ist, da sie nur formell das Recht aufrecht zu erhalten, aber ‚weder die Sünde hinwegzunehmen, noch die Gerechtigkeit die vor Gott gilt, zu geben' vermag, während Gottes Gerechtigkeit in Christo sich eben darin und dazu mächtig und wirksam erweist. In diesem Sinne will er ‚die Gerechtigkeit Christi und die Gerichte der menschlichen Gerechtigkeit' unterschieden haben und sagt: ‚Derohalben muss man diese zwei Wörtlein, Gericht und Gerechtigkeit, in der heiligen Schrift viel anders und höher deuten, denn sonst in andern weltlichen Büchern. Denn Gericht in der Schrift heifst der Tod der Sünde; Gerechtigkeit ist das ewige Leben in Christo, welches allein Christo zustehet, sonst keiner Creatur' (4, 824 ss.). Oder: ‚die weltliche Gerech-

tigkeit, dass man die Uebelthäter straft, ist nur ein Schein gegen dieser Gerechtigkeit (Christi), die uns vor Gott gerecht macht, also dass Gott selbst sagen muss: du bist gerecht' (**12**, 1830). Theils endlich vergleicht er wiederum selbst das Verhältniss des sündigen Menschen zu Gott mit ‚der Weise eines weltlichen Gerichtshandels'. Da ist, sagt er in einem Predigtentwurf v. J. 1537, ‚Richter, Schuldiger, Stockmeister, Henker; also gehet es im Gewissen auch. Wenn ich gesündiget habe, so kommt der Büttel, mein Herz fället ein Urtheil über mich, das Gewissen spricht ja und lädt mich vor Gerichte und weiset mir den gestrengen Richter, Gott; wenn der sauer siehet, so zuschmelzt das Herz' u. s. w. (**12**, 2018).

Die folgenden Stellen dagegen greifen allerdings unmittelbar in unsre Untersuchung ein. So wenn es zu Ps. 51, 3 heisst: ‚Diese Folge (auf Sünde folgt Zorn und Strafe) ist wahr, nach Vernunft und weltlichen Rechten (und dem Gesetze Mosis, z. B. **5**, 701; **6**, 3021; **13**, 1349) zu reden und in weltlichen Sachen. . . Dafür aber hüte dich, als für einem teufelischen Gift und schädlicher Pestilenz, dass du solche Folge, von dem weltlichen Gerichte genommen, nicht vor den Richtstuhl des Herrn Christi bringest; denn da hat diese Folge nicht Kraft. . . . Sondern so heifst es: bist du ein Sünder, so sei getrost, denn alle Sünder, so ihre Sünden erkennen und fühlen, will Gott nicht verwerfen, sondern sich ihrer erbarmen. Denn sonst würde kein Mensch auf Erden selig werden, auch kein Prophet noch Apostel' (**5**, 747). Es liegt aber klar am Tage, dass Luther hiermit unsrem obigen Ergebniss nicht im mindesten widerspricht. Denn was er bekämpft, ist ja nicht — wie Weisse behauptet — dass wir uns Gottes Gerechtigkeit überhaupt nicht nach Analogie der allgemein gültigen Rechtsnorm des Gesetzes denken dürfen, sondern — wir werden später sehen, was er vom Gesetze lehrt — dass man Gesetz und Evangelium nicht unterscheidet und demgemäfs wähnt, dass die in Christo geoffenbarte Gerechtigkeit Gottes mit uns abermals nach dem Recht des

Gesetzes und nicht nach dem der Gnade verfahre; kurz er stellt eben — wie oben — Gesetzesgerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit einander gegenüber und warnt vor der verzagenden oder trotzenden Selbstgerechtigkeit, die da meint, dass Gott im Evangelium mit uns nach Art der *justitia retributiva* rechte. Ebenso wollen auch die andern verwandten Stellen verstanden sein, z. B. **12**, 1206: ‚Christus sagt aber hier (Joh. 16, 7) nicht von der Gerechtigkeit, davon die Philosophi und Juristen reden, welche heifst Weltrecht oder Kaiserrecht halten und thun, was die Vernunft lehret; sondern von solcher Gerechtigkeit, die vor Gott gilt'; oder **4**, 408: ‚Denn so verblendet sie der Irrthum, dass sie auch bald meinen, dass diefs sei vor Gott Gerechtigkeit, was sie aus ihren Satzungen, Reden und menschlichen Gesetzen Gerechtigkeit zu sein gelehrt haben'; oder endlich auch die von Weisse citirte Stelle, in der Luther zwar sagt, dass das ‚eine jüdische, türkische, ja heidnische Predigt' sei, die da lehre, dass ‚Gott uns das Gesetz gegeben, darnach wir leben sollen; daraus folget, dass er gnädig ist den Frommen, strafet aber und verdammt die Ungehorsamen. Darum, wer gute Werke thut, . . . den will er belohnen'; und hinzufügt: ‚Das sind eitel heidnische Gedanken, von diesem irdischen, weltlichen Wesen und Sachen genommen, als müsse es in Gottes Regiment also zugehen' u. s. w. Aber Weisse hätte ihn nicht so missverstehen können, wie er gethan, wenn er beachtet hätte, dass es einige Zeilen weiter heifst: ‚Aber wer diese Offenbarung (Gottes in Christo) und sein Wort nicht hat, der kann nicht anders gläuben noch lehren. . . Denn wir haben aus Gottes Wort diese Weisheit, dass kein Mensch vor Gott durch sich selbst kann gerecht sein, sondern was wir leben und thun, alles unter dem Zorn und verdammt ist; . . . sollen wir aber der Sünden los und selig werden, so müssen wir gläuben an diesen Mittler, Gottes Sohn' u. s. w. (**12**, 835 ss.). Endlich vergl. man noch **7**, 999: ‚willst du Recht haben, so suche es in andern Sachen, gehe ins weltliche Regiment . . . da magst du dich aufs Recht berufen,

es suchen und fordern. Aber wenn du mit Gott sollst handeln und vor seinem Gerichte bestehen, so gedenke nur auf kein Recht, sondern gieb dir selbst Unrecht und ihm Recht, willst du anders Gnade finden'.

So hat es Luther allenthalben mit demselben Feinde zu thun, d. h. nicht mit der Lehre von der Lohn- und Strafgerechtigkeit Gottes, sondern mit der Selbstgerechtigkeit, welche diese Lehre auch in das Evangelium selbst hereinzieht und damit das Wesen und den Trost desselben zerstört. Und er bekämpft diesen seinen Gegner allenthalben, obgleich in verschiedenartigster Weise, mit derselben Waffe, mit der Unterscheidung der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes, die mit den Sündern nach dem Recht des Gesetzes verfährt, und der vergebenden, welche die Bufsfertigen aus Gnaden um Christi willen rechtfertigt. Diese schriftwidrige und seelenverderbliche Verwechslung von Gesetz und Evangelium ist es auch, die ihn bestimmt nach dem Vorgang der heiligen Schrift, den Ausdruck ,Gerechtigkeit' in der Regel nicht im Sinne der göttlichen Strafgerechtigkeit zu brauchen. Er hat dafür die Ausdrücke Ernst, Eifer und Rache (**11**, 22; **3**, 2488. 2777. **4**, 819. **5**, 51 ss.), Urtheil und Gericht, Zorn und Strafe Gottes (**12**, 1831 ss.; **18**, 2476; **11**, 21; **4**, 3. 651 ss. 654. 681. 820. 1604. 2263; **5**, 717. 730. 742. 747. 753. u. a. m.). Darum beklagt er, wie wir oben gehört haben, den hergebrachten Sprachgebrauch, der das Seinige zu solchem Missverstand des biblischen Ausdrucks beigetragen (**11**, 21 ss.), und braucht auch selbst in der Regel die Ausdrücke ,gerecht und Gerechtigkeit' im Sinne von Rechtbeschaffenheit, d. h. von ,Frömmigkeit und gut ehrbar Leben vor Gott' (**11**, 1175), oder umgekehrt von ,Gutheit, Frömmigkeit, Wahrheit, Heiligkeit Gottes'.

Gesetzt, Luther brauche den Ausdruck nie anders, so würde daraus doch nichts gegen die Sache selbst zu folgern sein. Aber so liegt es auch nicht einmal. Wie er nicht leugnet, dass in der Schrift die Gerechtigkeit Gottes auch ,für Schärfe und Ernst genommen wird, durch welche sie

die Gottlosen richtet und verdammet' (9, 132), so nimmt auch bei ihm nicht nur der Begriff der göttlichen Strafgerechtigkeit, der ‚strengen richterlichen Gerechtigkeit', eine höchst bedeutsame und breite Stellung in seiner Gesammtanschauung ein, sondern er bedient sich dafür auch nach dem epochemachenden Jahre 1519 oftmals, selbst noch dieses Ausdrucks, indem er Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sachlich und sprachlich einander entgegenstellt. Man vergleiche namentlich, wie er in seinem Trostbuch v. J. 1520 die Gerechtigkeit als die strafende oder als das Gericht Gottes bezeichnet, im ausdrücklichen Gegensatz zur Barmherzigkeit. ‚Auch halten wir die Verstorbene und Verdammte gegen Gott die göttliche Gerechtigkeit in ihnen zu sehen, und ob das wol schwer ist, so soll man doch Fleifs darin haben. Denn weil Gott ein gerechter Richter ist, so mufs seine Gerechtigkeit geliebet und gelobet und also Freude in Gott gehabt werden, auch zu der Zeit wann er die bösen Menschen an Leib und Seele verderbet. Denn in dem allen erscheint die allerhöchste und unaussprechliche Gerechtigkeit Gottes. Derhalben auch die Hölle voller Gottes ist und des allerhöchsten Guts, nicht weniger denn der Himmel. Denn die Gerechtigkeit ist Gott selbst, aber Gott ist das allerhöchste Gut. Derohalben soll man eben wie die Barmherzigkeit, also auch die Gerechtigkeit oder das Gericht Gottes aufs höheste lieben, loben, preisen und predigen.... Darum soll man in diesem Bildnifs eine Mitfreude mit der ganzen Gottesfurcht und Güte aller Heiligen, und mit der Gerechtigkeit Gottes haben, welche die Verfolger der christlichen Gottesfurcht aufs allergerechteste und billigste strafet, seine Auserwählten von ihnen zu erlösen' u. s. w. (10, 2187 ss.). Derselbe Sprachgebrauch begegnet uns aber keineswegs blofs in den frühesten Schriften, sondern auch in den späteren und spätesten, so dass auch in dieser Hinsicht die von Weisse gemachte Unterscheidung zwischen ‚früher und später' sich nicht bewährt. Man vergl. zunächst die später ausführlicher zu erörternden Stellen,

die von der Genugthuung Christi handeln und in denen Gerechtigkeit und Gnade gegenübergestellt werden (z. B. **11**, 581 ss. **12**, 196. 355 u. a.); dazu noch folgende: Gott ist gerecht, darum zürnt und straft er, im Gegensatz zur Gnade (**5**, 702. 709. 714 ss. 723; **8**, 2448; **14**, 461; **18**, 2476); ‚Gottes Gerechtigkeit leidet es nicht‘, dass es der Welt ewig wohl und den seinen übel gehe; ‚sondern weil er ist ein gerechter Richter, so muss es ein ander Ding werden‘, er wird ‚recht richten, die Seinen rächen‘ u. s. w. (**12**, 1296), und in den Disputationen v. J. 1545, II. These 29: ‚viele haben allhier Trost gesucht, um die Gerechtigkeit mit der Barmherzigkeit zu conciliiren oder zu vergleichen, aber aufser dem Glauben an den menschgewordnen.... Gott ist kein tüchtiger Grund und Ursach dazu da‘ (**10**, 227).

Dabei geräth Luther keineswegs in Widerspruch mit sich selbst. Denn nicht hat er jemals, weder später noch früher, die Strafgerechtigkeit Gottes an sich selbst irgend beanstanden, geschweige denn sie leugnen oder behaupten wollen, dass Gerechtigkeit und Gnade schlechthin identisch seien, wenn er so entschieden verneint, dass die Gnadengerechtigkeit Gottes in Christo eine richterliche und vergeltende sei; noch bringt ihn diefs in irgend welchen Conflict mit seinem Grundbegriff von der göttlichen Gerechtigkeit. Dieser bleibt der in sich gleiche in den verschiedenen Beziehungen allen, als die einige und selbige Voraussetzung derselben. Denn zunächst und in ihrer Wurzelbedeutung fasst Luther, wie gesagt, die Gerechtigkeit Gottes intransitiv, als eine dem Sein und Wesen der göttlichen Majestät immanente, oder wie er sich ausdrückt, ‚ewige, selbwesende, innerliche‘ (11, 22. 2282) Bestimmtheit derselben; und zwar als diejenige ethische, kraft welcher Gott an sich ‚in sich selbst und in seiner Natur‘ nur Klarheit und Wahrheit, Gutheit und Heiligkeit ist, und eben damit allein schon durch sein Dasein und Sosein, durch diese seine Uebereinstimmung mit sich selbst (Wahrheit), seine Selbstbejahung und Selbstbestim-

mung das Gegentheil, das Böse, verneint und aus sich ausschliefst. ‚Gott ist die ewige Klarheit und Gerechtigkeit, der aus seiner Art die Sünde hasst‘ (11, 1282). *Deus est bonitas,* d. h. *natura est bonus* oder *justus, verax, sanctus,* was dann positiv dahin näher bestimmt wird: *ideo nihil a Deo proficisci nisi quod bonum est*; und negativ: *inimicus et hostis est peccatorum, qui sua natura non potest ferre peccata* [1]. Die Gerechtigkeit Gottes ist ihm also Bezeichnung der ethischen Bestimmtheit des göttlichen Wesens an sich, das Ethos Gottes, und fällt durchaus zusammen mit der sich und nur sich bejahenden Heiligkeit oder Gutheit der allmächtigen Majestät; d. h. aber nicht mit der Güte oder Liebe Gottes. Beides hält Luther wol auseinander, wie wir sehen werden; und mit Recht, da ihm Liebe und Güte transitive Selbstbestimmungen Gottes sind, die das Personenleben Gottes, überhaupt persönliche göttliche Beziehungen, sei es nach innen, sei es nach aufsen voraussetzen, und in diesen sich erweisen. Andrerseits fasst er auch die Gerechtigkeit Gottes transitiv. Gott ist, sagt er, als die wesende und unwandelbare Gerechtigkeit auch ‚der oberste Richter aller Dinge‘ (4, 2316); er ist es also auch bezogen auf das Weltverhältniss, aber so, dass durch die Art dieses persönlichen Willens-Verhältnisses seine Gerechtigkeit verschieden bestimmt ist. Sie ist hier keine andere, als jene wesenhafte, aber je nachdem ‚Gott sie brauchet‘, also je nach ihrer Bestimmtheit durch das Weltverhältniss Gottes aufser Christo oder in Christo, erweist sie sich als die vergeltende oder vergebende, rich-

1) Wittenb. lat. Ausg. Tom. III, fol. 169a; IV, 464b; III, 462b. 453a. Dieselben Stellen bei Walch s. oben S. 273. Es bedarf wol kaum der Bemerkung, dass Luther ebenso wenig, wie die Theologie vor ihm und die kirchliche nach ihm etwas von einer Natur in Gott, im Gegensatz zum Personsein Gottes weifs und lehrt. Er würde diese theosophische Unterscheidung, mit der man heut zu Tage die kirchliche Theologie, gewiss nicht zu ihrer Förderung, meint bereichern zu sollen, weit von sich gewiesen haben. Ihm ist *natura* einfach Wesen Gottes, *essentia divina.*

tende oder rechtfertigende, Zorn oder Gnade übende. Denn wie Gottes Gerechtigkeit nach innen seine ewige Selbstbejahung als des Guten ist, so ist sie nach aufsen seine Selbstbehauptung, und damit die des von ihm stammenden Guten, Wahren und Rechten überhaupt in der Welt. Diese kann aber dem Sünder zum Heil oder zum Verderben ausschlagen, je nachdem er in Christo oder aufser Christo ist und bleibt, und damit die das Böse verneinende Energie der Gerechtigkeit oder den Zorn Gottes gegen sich herausfordert und an sich erfährt. ‚Gott — sagt Luther in einer Predigt v. J. 1531 — ist darum Gott, dass er Alles will lebend, fromm und selig machen, und Alles, was böse ist, zu Boden stofsen, (Beides) mit seiner Gerechtigkeit' (12, 1932). Auch liegt am Tage, in wie festem und geschlossenem Zusammenhange diese seine Lehre mit der im vorigen Capitel dargelegten, von Gott dem verborgenen und dem offenbaren, steht.

Sollte unsre Darstellung noch einer Bestätigung ihrer Richtigkeit bedürfen, so verweisen wir unsre Gegner schliefslich auf die herrliche Predigt v. J. 1522 über 1 Timoth. 1, 5 ss. (Walch 9, 548 ss). Möge der Leser dieselbe ganz durchlesen; ich kann hier nur einige betreffende Hauptmomente herausheben. Luther redet vom ungefärbten Glauben und davon, dass dieser, obgleich vor menschlichen Gericht unsträflich, ‚mit Gott nicht handeln will, wann es soll Rechtens gelten, sondern will straks appelliren und mich berufen von deinem Richterstuhl zu deinem Gnadenstuhl'. Er fährt fort: ‚Denn so lehret mich die Schrift, dass Gott dem Menschen zween Stühle gestellet habe: einen Rechtstuhl (ein Gesetz) für die, so noch sicher und stolz sind und ihre Sünden nicht erkennen noch bekennen wollen; und einen Gnadenstuhl (Christus, im Evangelium) für die armen, blöden Gewissen, die ihre Sünde fühlen und bekennen, vor seinem Gericht verzagen und gerne Gnade hätten'. Gott selbst, sagt er, hat uns den Gnadenstuhl gesetzt und weiset uns zu diesem von dem Richtstuhl, den er auch gesetzt hat. Ueber alle aber, die des Gnadenstuhls nicht achten, hat er schon das Urtheil beschlos-

sen, dass sie müssen vor den Richtstuhl kommen‘. Demgemäfs hält er auch in der folgenden Paränese den Verächtern der Gnade nicht etwa vor, dass es Unverstand sei, noch von einem Richtstuhl zu reden, sondern dass sie ‚keinen Unterscheid machen zwischen Richtstuhl und Gnadenstuhl‘, ja den letzteren gar nicht kennen, ‚und also sein fehlen und unter dem Richterstuhl bleiben müssen‘. Darum gilt es Beide wol von einander zu setzen, ‚so weit du immer kannst, dass keines zum andern komme. Wer solches nun wol könnte, der wäre ein rechter Mann. Denn alle andern gehen mit eitel gefärbtem Glauben um, rühmen wol viel vom Glauben, aber mengen unter einander, wie der Kretschmar Wasser unter Wein, damit, dass sie sagen: Wenn du so lebest, so wird dir Gott gnädig sein, und machen den Gnadenstuhl zum Rechtstuhl, und wiederum, als der Rechtstuhl sollte ein Gnadenstuhl werden. Aber es wird nichts draus, denn er wird wol Rechtstuhl bleiben‘. So verwirft Luther die Selbstgerechtigkeit, weil dieselbe nicht nur Gottes Gnade nicht Gnade sein lässt, sondern auch Gottes Strafgerechtigkeit nicht in ihrem vollen Ernst und ihrer bleibenden Geltung erkennen und stehen lassen will. Statt dessen will sie mit Gott ‚kaufschlagen, dass er sollte unser Leben ansehen und seinen Richtstuhl um unsretwillen zum Gnadenstuhl machen; aber es wird doch nichts draus‘. Stärker könnte er kaum sich gegen die Lehre erklären, welche die Strafgerechtigkeit Gottes ihrer Selbständigkeit beraubt, indem sie dieselbe mit der Gnade vermengt oder, was im Grunde auf eins hinausläuft, sie nur als ein Moment der Liebe Gottes gelten lassen will. Wäre aber diefs seine Anschauung gewesen, so hätte er diese Predigt nie halten und in dieser Weise auch nie gegen seine Gegner argumentiren können. Wir haben gezeigt, wie unbegründet jene Behauptung ist. Den vollständigen und entscheidenden Beweis gegen dieselbe aber und für unsre Darstellung liefert uns erst Luthers Lehre von dem Zorne Gottes. Sie gibt uns klare, bestimmte und umfassende Auskunft

nicht mehr blofs darüber, dass er eine göttliche Strafgerechtigkeit kennt und energisch geltend macht, sondern auch über das Was und Wie seiner Anschauung von derselben.

Fünftes Capitel.

Wesen und Wirkung des göttlichen Zorns.

§. 16.

Ursprung und Wesen des Zorns.

Mit welchem erschütternden Ernst und welcher Energie Luther durchweg in seinen Schriften von dem Zorne Gottes zeugt, darf als bekannt vorausgesetzt werden. Die Originalität und Kühnheit, mit der er diesen Begriff behandelt, die scheinbar contradictorischen Aussagen, die sich über denselben bei ihm finden, erklären es wol, dass man ihn in neuerer Zeit so verschieden hat auffassen können, sind aber gewiss nicht geeignet, es zu entschuldigen, dass man so, wie geschehen, Aeufserungen dieser oder jener Art willkürlich aus dem Ganzen herausgegriffen und ihm je nach Belieben diese oder jene Meinung suppeditirt hat. Und das hat man selbst bei einem Lehrstück von so scharf ausgeprägter Eigenthümlichkeit und Ursprünglichkeit zu thun keinen Anstand genommen[1]! Um Missverständ-

1) Unter den neueren Darstellungen, zu denen auch die übrigens besonnenste und unbefangenste von Held (a. a. O. S. 155 ss.) gehört, ist Dr. Schenkel (Wesen d. Protest. Aufl. 1) am weitesten in der Verkennung der Lehre Luthers vom göttlichen Zorn gegangen. Ohne sich auf eine gründlichere Untersuchung einzulassen, muthet er Luthern eine Aufwärmung der Marcionitischen Irrlehre zu, überdeckt das Zornfeuer, von dem Luther so erschütternd redet, mit dem feuchten Tuch seiner eigenen weichlich pelagianisirenden Lehre von einem Zürnen, das aus Liebe fliefst und in Liebe sich auflöst (S. 208 ss., 234 ss.), und schiebt diese seine freilich nicht romanisirende, aber romantische und mit einem unheimlichen Grauen

nissen vorzubeugen, erinnere ich daran, dass ich in diesem Abschnitt Luthers Lehre vom Zorne Gottes nur nach einer Seite hin, nämlich unter dem Gesichtspunct des Weltverhältnisses Gottes aufser Christo, zur Darstellung zu bringen habe.

Flüchtig betrachtet erregen allerdings viele Aussprüche Luthers den Schein, als wolle er überhaupt nichts von einem Zorngott wissen und verwerfe die Lehre von ei-

vor dem Zorne Gottes behaftete Lehre sofort dem Reformator unter. Der mittelaltrige Gott, sagt er, ist der eingebildete Zorngott; diesem setzt er jenen vermeintlich Lutherschen Liebesgott entgegen — eine Verflachung, gegen die wir Luther ernstlichst in Schutz zu nehmen haben. Auf die zweite Auflage desselben Werks kann ich mich gar nicht einlassen, da hier die Darstellung der Lehre Luthers, beherrscht von dem unlutherischen Grundsatz der ‚Autonomie des protestantischen Gewissens', oft gradezu zur Carricatur geworden. Nur das Eine — ich weifs nicht, ist es Folge der Flüchtigkeit oder der Autonomie seines Gewissens — kann ich Dr. Schenkel nicht ungerügt hingehen lassen, dass er mich hier zweimal (S. 232 u. 234) zum Verfasser einer Schrift macht, die nicht ich, sondern mein College Thomasius geschrieben hat; obgleich ich das Bestrittene auch meinerseits vertrete und dafür in der zweiten Abtheilung dieses Werks den Beweis liefern werde. Nachdem ich jahrelang zu vielen gehäfsigen Insinuationen geschwiegen und es auch fernerhin so zu halten gedenke, da ich aller persönlichen Polemik von Herzen feind bin, begnüge ich mich mit der Hinweisung auf dieses Factum, das ein sprechendes Zeugniss von der Zuverläfsigkeit der Feder ablegt, welche sich der Theologie des Gewissens *par excellence* zu Diensten gestellt hat.

Tiefer, als Schenkel, hat Weisse Luthers Lehre erfasst, wenn er zugesteht (a. a. O. S. 158), dass hier der Zorn Gottes in realem, gegenständlichem Sinne gemeint sei. Aber auch er leugnet, dass Luther eine Realität des Zorns in Gott lehre und schreibt ihm jenen mystisch-physischen Begriff zu, wornach der Zorn der Gottheit nur eine naturnothwendige Wirkung in der gottentfremdeten Creatur sein, in dieser seinen Sitz haben und wie mit dem Gesetz, so mit der Sünde wesentlich zusammenfallen solle (§. 71. 111 u. S. 140). Die Hauptstütze dieser Anschauung bildet die andere, von uns schon als irrig erwiesene Behauptung, dass Luther überhaupt nichts von einer göttlichen Strafgerechtigkeit wisse.

nem solchen. Wie wenn er z. B. ausruft: ,o lieber Gott, weit, immer weit weg mit solchem gerechten Gott, der ein verzehrend Feuer ist' (5, 701); oder ausdrücklich behauptet: ,bei Gott ist kein Zorn; er ist nicht ein Gott des Zorns' (9, 1269; 5, 747); wer ihn so sich vorstelle, der ,siehet ihn nicht recht, erdichtet sich einen Abgott und macht aus Gott einen Teufel' (7, 579; 5, 748; 719 ss. 773. 1164). Eben so wirft er in seiner Schrift ,vom Missbrauch der Messe' den Römischen vor: ,dass die grausamen Seelenmörder diese unaussprechliche Liebe Gottes uns verdunkeln und unsres Herzens Sicherheit schwächen; . . . und richten auf, für die Liebe den Zorn Gottes, für den Glauben die Werke, und machen uns erschrocken und ungewiss in allem unsern Thun. . . . Und ist nichts mehr und höher entgegen und wider die Uebung und Frucht des Sacraments, als eben der Papisten Lehre, dass Gott zornig und mit diesem Opfer (der Messe) zu versöhnen sei. . . . Dabei nimm ab, wie sie uns mit ihrem Opfer in grofse Fährlichkeit geführt haben, dass wir unser Gut, das uns lebendig und selig macht, in das, welches uns tödtet und verdammt, gekehrt und gewandt haben. . . . und kurzum göttliche Liebe und Gnade in Zorn und Hafs, den Vater für einen Feind halten, den Himmel mit der Hölle, das Oberste mit dem Niedersten gemenget. . . . Denn sie haben in dem Sacrament nicht einen wahren Gott, sondern machen und erdichten ihnen einen Abgott ihres Herzens, der zornig und zu versöhnen sei' (19, 1362 ss.). Doch aus dem Zusammenhange aller dieser und anderer Stellen, auf die wir später noch einmal zurückkommen müssen, ergiebt sich deutlich, wie Luther verstanden sein will. Er will nicht überhaupt geleugnet haben, dass Gott zürne, sondern dagegen eifert er, dass man die Christen, statt auf die Liebe Gottes in Christo auf seinen Zorn verweist und diesen noch erst und immer wieder durch das Mefsopfer oder andere Werke versöhnen zu müssen meint. Wie er denn an dem letzten Orte selbst von Gottes Zorn redet und gleich so fortfährt: ,darum lasse dein verdammlich und schädlich Versöhnen nach; es ist nicht mehr, denn ein einiges allein, damit Gott zu ver-

söhnen ist und keines mehr. Es ist die Majestät viel höher, denn dass sie mit aller Menschen Blut auf Erden und aller Engel Verdienst möchte versöhnet werden. Es wird der Leib Christi gegeben, sein Blut vergossen, damit wird Gott versöhnet; denn für dich wirds gegeben ... auf dass er den Zorn Gottes, welchen wir mit unsren Sünden verdient haben, von uns abwende' (S. 1365 ss.). Nicht setzt also Luther hier dem Zorngott verneinend den Gott der Liebe gegenüber, sondern vielmehr dem erst noch zu versöhnenden Gott stellt er den schon durch Christum versöhnten entgegen. Steht aber das fest, und alle seine Schriften beweisen es fast auf jedem Blatte, dass es ihm nicht in den Sinn kommt, das Dasein des Zornes Gottes zu bezweifeln und zu verneinen, so fragt es sich weiter: was versteht er darunter, wie bestimmt er das Wesen und den Ursprung des Zorns, welche Daseinsweise und Wirkung schreibt er ihm zu?

Da begegnet uns zuvörderst jene Reihe von oft wiederkehrenden Gedanken, welche die Meinung nahe legen, als wolle er die objective Realität des Zorns leugnen, als sei ihm derselbe nur ein Scheinzorn, der lediglich in dem subjectiven Gefühl des Sünders existire. So lesen wir z. B. zu Jes. 51, 22: ,Der Prophet nennet ihn einen Kelch des Grimmes, nicht dass es ein wahrer Grimm und Zorn sei, denn wie kann Gott auf uns, die er zu seinen Kindern angenommen hat, zornig sein? Aber der heilige Geist redet nach unsrem Affekt, denn wir halten dafür, es sei ein wahrer Zorn, wenn wir von dem Herrn gescholten werden' (6, 968). Und noch auffallender heifst es zu Ps. 51, 1: ,Der Gedanke von Gottes Zorn ist wol an ihm selbst falsch und erdichtet, denn Gott hat uns Barmherzigkeit zugesagt; doch wird gleichwol solcher falscher Gedanke wahr, weil du ihn für recht und wahrhaftig hältst' (5, 719). Ueberhaupt gehören alle die Stellen hierher, in denen Luther den ihm geläufigen Grundsatz ausführt: wessen du dich zu Gott im Glauben oder Unglauben versiehst, so ist er; wie du fühlest und gläubest, so

hast du ihn. ,Wie du mich bildest, so hast du mich. Bildest du mich recht ein, so hast du mich recht; das heifst, wie du gläubest, so geschieht dir, so hast du es' (**12**, 1555 ss.). Und zu *Genes.* 6, 6: ,Dieser Regel muss man oft in der Schrift wahrnehmen, dass von Gott geredet wird, wie wir es fühlen. Denn wie wir ihn fühlen, so ist er uns. Denkest du, er sei zornig und ungnädig, so ist er ungnädig. Also, wenn die Schrift saget, Gott sei zornig, ist es nicht anders, denn dass er so gefühlet wird. Also stehet oft in den Psalmen, so doch seine Natur und Wille keine Veränderung hat' (**3**, 208. S. auch **5**, 719 ss. **11**, 2430 ss.) [1].

Gleichwol ist Luther weit davon entfernt, die Objectivität und Realität des göttlichen Zorns zu leugnen. Das beweist schon dieser sein Grundsatz: ,wie du glaubst,

1) In der Predigt über das Evangelium z. 23 p. Trin.: ,Denn ich habe oft gesagt, dass sich Gott eben also gegen den Menschen erzeiget, wie derselbige gesinnet ist, und wie du denkest und gläubest, so hast du ihn. Der Knecht (*Luc.* 19, 21. 22) hatte nicht einen sauren, harten Mann zum Herrn, wie er sich denn freundlich und gütig erzeiget gegen den andern; aber weil er ihm selbst ihn so fürmahlet und das Urtheil über sich sprach, so musste er ihn auch also erfahren. Also ist es auch mit unsrem Glauben und Unglauben; wer ihn gnädig oder zornig, süfse oder sauer mahlet in seinem Herzen, der hat ihn also. Darum ist er nicht zu betrügen. Denkest du, er zürne mit dir und wolle dein nicht, so widerfähret dir also. Kannst du dir aber sagen: ich weifs, dass er will mein gnädiger Vater sein und die Sünde vergibt, so hast du es auch. Es gilt aber hier nicht Teuschens noch Heuchelns, dass der Mund sage: er sei gütig und gnädig, und das Herz anders denke. . . . Wenn du ihn für ungnädig und zornig hältst, ob du gleich leugest und ihm unrecht thust, doch widerfähret dir so, wie du ihn gemahlet und geurtheilet hast (*Matth.* 12, 37). Und geschiehet dir billig und recht also; warum siehest du ihm nicht recht unter Augen und urtheilest wie er ist, oder gläubest, wie an ihn zu glauben ist und wie er sich durch sein Wort fürstellet? nemlich einen Lehrer und Heiland aller, die ihre Sünde drücket und gerne wollten fromm sein. Wenn dir solch Bild nicht gefället, und dafür ein anders dir selbst fürmahlest, so habe dirs auch' (**11**, 2430 ss.).

so geschieht dir', den er ja ebenso auf die Gnade, wie auf den Zorn Gottes anwendet. Und dasselbe gilt auch von allen andern Stellen, deren volles Verständniss uns erst später klar werden kann. Keine von ihnen will die objective Wirklichkeit des Zorns in Gott nach seinem Weltverhältniss beseitigen; sie setzen diese, oder vielmehr die Doppelbeziehung Gottes zur Welt, aufser Christo und in Christo, voraus. Was sie beseitigen wollen, ist Zweierlei: vor Allem die Vorstellung, als ob Gott nach Art des sündlichen und willkürlichen menschlichen Affects oder gleicherweise wie der Teufel, aus Hafs und Neid und aus Lust an dem Verderben zürne, also im Widerspruch mit der Heiligkeit und Unveränderlichkeit seines Wesens. Wiederholt weist er jede Gottes unwürdige Vorstellung von seinem Zorn ab: ,Gott zürnet nicht menschlicher Weise', denn Menschenzorn ist ,ein böser Zorn, voll Hasses und Neides wider den Nächsten, als der vom Teufel aufgebracht und in des Menschen Herz gepflanzet ist'; auch ist er ,verbunden mit der Neigung, den Leuten Schaden zu thun und löschet gänzlich aus die Liebe zu dem Nächsten', denn bei dem Menschen ist ,solche Bitterkeit wider diejenigen, die sie hassen, dass sie viel lieber wollten in einem Augenblicke Alles zu Grunde vertilget sehen, denn dass sie jenen ein Stündlein das Leben fristen oder gönnen sollten' (**6**, 3325; **11**, 1838; **6**, 1787. 2480). Ebenso ist des Teufels höllischer Zorn, ,wenn er entbrennet, wollte er gerne, wenn er könnte, in einem Augenblicke alles mit höllischem Feuer verderben, . . und kann nicht zufrieden sein, wo er nicht alle Menschen in ewige Verdammniss mit ihm führet' (**12**, 1211). Gott aber ist ,kein Teufel, Tyrann oder Henker, wofür ihn die Gottlosen halten' (**5**, 773; **3**, 1508 ss. u. ö.). Es ist darum ein ,schändlicher Unflath, wenn man Menschen-, ja Teufelszorn an Gottes Zorn hänget und in einen Kuchen menget, welche doch sollten voneinander geschieden sein, weiter denn Himmel und Erden' (**11**, 1837). Ferner aber verneint er in denselben Stellen, dass Gott nur zürne oder seines Zornes nicht mächtig sei, wie die Menschen und der Teufel

im Zürnen kein Maſs halten; und dass er der Gnade und Liebe keinen Raum geben könne (6, 1787. 1919 u. d. a.). Ueberhaupt aber bekämpft er es als eine Einbildung, ‚dass Gott mit denen Sündern, so ihre Sünde erkennen, soll zürnen' (5, 720 u. s.). Dagegen behauptet er in den oben angeführten Stellen, dass es zwar, nachdem Gottes Gnade in Christo erschienen keiner weiteren Versöhnung seines Zorns von unsrer Seite bedürfe, jedoch von unsrem Verhalten im Glauben oder im Unglauben abhänge — nicht ob die Vorstellung von Gottes Zorn uns noch ferner beherrschen solle oder nicht, sondern ob Gott uns seine Gnade oder seinen Zorn zuwende. Denn ‚glauben' heiſst nach Luther nicht, die Vorstellung vom Zorne Gottes, als einem nur eingebildeten Scheinzorn, aufgeben, sondern ‚wider Gott zu Gott fliehen', zu der Barmherzigkeit ‚des zornigen Herrn selbst Zuflucht nehmen, der uns schlägt; zu der Barmherzigkeit fliehen vor dem Zorn des Gerichts', ‚durch seinen Zorn, durch Strafe und Ungnade, zu ihm durchbrechen', ‚sich von Gott, dem Richter, zu Gott, dem Vater, wenden', und so ‚appelliren und sich berufen von seinem Richterstuhl zu seinem Gnadenstuhl' (**4**, 652 ss. 682. 2828; **6**, 2650. 2659; **9**, 549 ss.).

Das ist unbestreitbar, dass Luther den Zorn ebenso wie die Gnade, als wirklichen und eigenen Zorn Gottes auffasst und demselben Wirklichkeit und Wahrheit in Gott selbst, nicht bloſs im Bewusstsein der Creatur zuschreibt. Es fragt sich ferner, wie er ihn seinem Wesen nach näher bestimmt; namentlich, ob er auch die volle Selbständigkeit und den ganzen Ernst des Zorns nach seinem Ursprung und seiner Wirkung anerkennt, oder ob er ihn aus der Liebe hergeleitet und ihn an sich schon dieser unterstellt haben will? Die letzten Aeuſserungen scheinen freilich darüber keinem Zweifel Raum zu geben. Denn wie könnte Luther solche Gegensätze von Gott und Gott, Zorn und Gnade, Richterstuhl und Gnadenstuhl so aufstellen, wie er es thut, wenn er einen Zorn lehrte, der nicht unmittelbar in dem Wesen Gottes ge-

gründet wäre, sondern seine Causalität in der Liebe Gottes hätte? Das hiefse doch immer nur von der Liebe zur Liebe Gottes fliehen, d. h. da bedürfte es eines solchen Zufluchtnehmens im Grunde gar nicht, dasselbe wäre nur eine Scheinbewegung und der Zorn abermals nur Scheinzorn. Oder sollten wir uns irren? Haben unsre Gegner nicht doch recht, wenn sie sich auf die lange Reihe von Stellen berufen, die alle den Gedanken uns nahe legen wollen, dass Luther dennoch den Zorn schlechthin in ein genetisches Verhältniss zur Liebe setze und desshalb lediglich als ein ‚Ernst-Spiel' der züchtigenden Vaterhand Gottes betrachte, welches uns zwar momentan empfindlich und schmerzlich sei, sich aber zuletzt doch in Liebe auflöse? Man denke unter den zahllosen Stellen nur an die Erklärung des Verfahrens Josephs mit seinen Brüdern, wo diese Anschauung mit sichtbarem Wohlgefallen ausgeführt wird (2, 2129 ss.). Man nehme hinzu die andern, in denen er den Unterschied zwischen dem Zorne Gottes und dem der Menschen so angibt: ‚wenn die Menschen zürnen, so hoffest du vergebens bei ihnen Gnade. . . Aber der Zorn Gottes ist ein Zorn des Gerichts (der Heimsuchung). Denn ob er wol die Sünde hasset und strafet, so hasset er doch nicht die Personen, denn er die Welt liebt. . . Derowegen ist der Zorn mit der Liebe verbunden, das ist mit der Neigung, die Menschen zu erhalten und selig zu machen. . . Und doch hat Gott gleichwol ein Malzeichen seines Zorns, welches ein Zorn der Liebe ist, in der menschlichen Natur lassen wollen (die väterliche Zucht, *Sprüchw.* 3, 12); und eben dieselbe (züchtigende) Liebe, welches zu verwundern ist, ist eine Ursache des Zorns' (6, 1787; s. auch das. 2480 u. a.). Man vergleiche endlich alle die Stellen, in denen er lehrt, dass Gott ‚von Art und Natur eitel Liebe' ist, ‚gütig, gnädig, freundlich; der natürlich tausendmal mehr geeignet sei zur Güte und Barmherzigkeit, denn zum Zorn'; dass ‚ob er gleich donnern, blitzen und strafen muss, so geschiehet es doch auch nur aus eitel Liebe und gutem Herzen', und dass er darum

‚nicht ewiglich zürne, sondern der Gnade eingedenk sei und seinem Zorn ein Ziel und Maſs setze, wenn wir rechtschaffene Buſse thun‘ (9, 1267 ss.; 6, 73. 1918. 2232 ss. 2242. 3025 ss.; 3, 1303. 1592 ss. 2092; 7, 2044 u. a. m.).

Doch selbst diese Aussagen und die ähnlichen lassen, genauer erwogen, jenen Gedanken keineswegs so unbedingt und unbeschränkt aufkommen, wie gegnerischerseits behauptet wird. Denn in der Erklärung der Geschichte Josephs, bemerken wir gegen Weisse (S. 136), sagt Luther nicht bloſs, dass Gott in solcher Weise nur ‚mit seinen Heiligen und Gläubigen spiele‘, sondern er unterscheidet daselbst auch ausdrücklich Zorn und Züchtigung (2, 2152), und fügt hinzu, dass ‚Gott in Wahrheit mit den Gottlosen nicht also spielet‘, und ‚mit Sodom und Gomorra nicht also gespielet hat‘ (das. 2143.). Und was die übrigen Aussprüche anlangt, so ist theils das Maſshalten mit dem Zorn an die Buſse geknüpft, theils wissen sie alle, wie der Zusammenhang zeigt, von keiner Liebe Gottes zu den Sündern, auſser in Christo und um Christi willen. Somit sagen sie also nur von Gott in Christo, dass sein Zorn seiner Gnade und Liebe unterstellt sei, und dass desshalb die buſsfertigen und gläubigen Sünder, auch wenn er zürnt und straft, sich nicht irren lassen, sondern an seiner Gnade festhalten dürfen und sollen. Jede andere Auffassung verbietet schon der Text, mehr aber noch die Reihe der andern Aussagen Luthers, in denen er seine Lehre vom Zorne Gottes positiv dargelegt hat und denen man die ihnen gebürende erste und maſsgebende Stimme in der Untersuchung dieser seiner Lehre hätte einräumen sollen. Luther unterscheidet nicht bloſs den bösen, sündlichen und den guten, heiligen Zorn, sondern innerhalb des letzteren unterscheidet er wiederum den richterlichen, gestrengen und den väterlichen Zorn Gottes (6, 3325 ss.; 11, 1840 u. ö.). Wie er es denn überhaupt ‚einen guten, gnädigen und göttlichen Zorn‘ nennt, wenn Todschläger gestraft, Diebe gehängt, böse Buben geköpft oder sonst umgebracht werden (7, 1753). Es liegt hier also jedenfalls

ein Problem vor; statt dasselbe zu ignoriren oder den Knoten zu durchhauen, gilt es vielmehr, sich dessen zuerst klar und gewiss zu werden, was Luther vom Zorne Gottes lehrt, um darnach zu untersuchen, ob und wie sich ihm Zorn und Liebe in Gott vermitteln.

Allerdings sagt Luther, dass Gott ‚von Art und Natur gütig, friedsam, gnädig und barmherzig' ist (**6**, 1918). Aber mit demselben Nachdruck lehrt er auch, dafs Gott ebenfalls ‚vermöge seiner göttlichen Natur und aus seiner Art gar keine Sünde leiden kann und den Sündern feind ist' (**5**, 702). Er bezeichnet es darum als unchristlich, ‚dass man einen neuen (guten) Gott erdichte und dadurch dem Zorne Gottes wollte entfliehen, der uns um der Sünde willen (nicht von einem andern, sondern von demselben Gott) billig mit Rechte aufgeleget ist' (**5**, 1108). Wenn er hierbei besonders den Manichäismus im Sinne hat und dessen dualistische Anschauung bekämpft, so bestreitet er noch viel häufiger die pelagianische Gesinnung ‚die sich auf sich selbst was einbildet, den Zorn Gottes nicht achtet, sich alleine einen solchen Gott selbst erdichtet, der barmherzig sei, wie jetzt die Welt pfleget zu thun und weiss sich meisterlich darauf zu behelfen' (**19**, 1756; **3**, 1397); die ‚mit ihrer Vernunft das wol begreifen könnte, wenn man also von Gott predigte allenthalben: Gott verstocket niemand, verdammt niemand, sondern erbarmet sich Aller, macht Alle selig, also dass keine Hölle wäre, keine Todesfurcht, keine zukünftige Pein' (**18**, 2290); und die da ‚beschliefst, dass wider solch Uebel (des ewigen Zorns) keine bessere Arznei sei, denn dass Einer nicht glaube, dass solch Drohen wahr sei. Auf solche Weise disputirt die Vernunft. Denn es dünkt sie gar unleidlich sein, gezieme sich auch nicht göttlicher Wahrheit und Güte, dass der Mensch in diesem Leben so viel Jammer haben und darnach noch ewiges Todes gewarten solle. Und solches aus Zorn, dass Gott noch darzu mit den elenden armen Menschen zürne. Solche Gedanken kann die Vernunft nicht ohne Lästerung ertragen' (**5**, 1124).

Desshalb warnt er davor, ‚dass sich Einer nicht darauf vertrösten soll, dass Gott barmherzig sei, und darauf hingehen und sündigen; denn du wirst es erfahren, dass er auch ein verzehrend Feuer sei, und wirst du sündigen, so wird er dich auffressen‘ (**3**, 2505; s. auch **8**, 2443 ss. u. a. m.).

Aber wie er die Lehre von einer Liebe Gottes verwirft, die nichts von Zorn weiſs, so ist er ebenso weit entfernt den letzteren aus der Liebe abzuleiten oder ihn für eine bloſse Modalität derselben zu halten. Das zeigen zunächst die zahllosen Aussagen, in denen er sich über Ursache, Ursprung und Wesen des göttlichen Zorns mit so erschütterndem Ernst ausspricht. Was er als die Ursache bezeichnet, die den Zorn erregt und verdient, ist von uns schon §. 14 ausführlich dargelegt werden. Es ist die von Adam her überkommene, fortgepflanzte und fortgesetzte Sünde und Schuld des ganzen Geschlechts. ‚Da (*Röm.* 1, 18) hörest du ein gemein Urtheil über alle Menschen, dass sie unter Gottes Zorn sind. Was ist das anders, denn dass sie des Zorns und Strafe werth sind? Ursache des Zorns zeiget er an, dass sie thun, das nur Zorn und Strafe werth ist, nemlich, dass sie gottlos und ungerecht sind und Gottes Wahrheit aufhalten im Unrechten‘ (**18**, 2409). Darum ist ‚das ganze menschliche Geschlecht würdig des Hasses; um der Sünde willen hasset uns Gott und ist uns gram, sie hat auf alle seinen Zorn geladen, alle sind Kinder des Zorns und der Ungnade, haben ewige Strafe und Verdammniss verdient und sollten in der Hölle leiden‘ (**12**, 1715; **5**, 1123; **11**, 1282. 2857; **8**, 1241). Dieser Punct ist klar an sich und steht auch nicht weiter in Frage, nachdem wir erkannt haben, was und wie Luther von der Sünde lehrt.

Allentscheidender aber für den Inhalt und Charakter einer theologischen Gesammtanschauung ist die Antwort, die in ihr auf die andere Frage: nach dem Ursprung oder bestimmter nach dem Möglichkeitsgrunde des Zorns in dem göttlichen Wesen gegeben wird. Luther lässt uns auch darüber nicht in Zweifel; und seine Schuld

ist es nicht, wenn man neuerdings so verschiedene Antworten in seinem Namen darauf gegeben hat[1]. Er leitet den Zorn nicht aus der Liebe Gottes her und begründet ihn doch streng ethisch, durchaus nicht physisch, nach Art der Theosophie, indem er ihn auf die Gerechtigkeit Gottes zurückführt, diese nach der genuinen und vollen Bedeutung gefasst, in welcher er sie braucht: als eins mit der Klarheit und Wahrheit, Heiligkeit und Gutheit der Majestät. Der gerechte Gott ist ihm dem Sünder gegenüber der zornige Gott (**14**, 461)[2]; Gott offenbart seine Gerechtigkeit, das ist, er thut kund seinen Zorn (**12**, 2297); die Gerechtigkeit Gottes, das ist der Zorn Gottes (**2**, 468)[3]; sie fordert es, dass Gott im Zorn strafe (**6**, 1920). Denn — so lautet seine Argumentation — ‚die Sünde ist feind der Gerechtigkeit und Gott selbst, so ist auch Gott der Sünde feind; denn die Gerechtigkeit kann nicht die Sünde lieb haben' (**1**, 325; **12**, 356. 358). Gott aber ist seinem Wnsen nach nicht allein gerecht, sondern ‚die Gerechtigkeit selbst', und wiederum, nicht nur diefs, ‚sondern auch die Liebe der Gerechtigkeit' *(sed amor quoque justitiae)*, darum hasset er ‚aus seiner Art' die Sünde und die Sünder, kann und will nicht der Sünde hold sein (**10**, 2187; **4**, 315; **11**, 1282; **5**, 702. 1123; **12**, 1288)[4].

1) Auch Weber hat in seiner verdienstvollen Schrift ‚Vom Zorne Gottes' Erl. 1862 Luther mifsverstanden, wenn er ihn beiläufig mit zu denen zählt (S. 64), die den Zorn aus der Liebe Gottes ableiten.

2) Man vgl. dazu die ganze Exposition zu Ps. 51, V. 1. W. **5**, 698 ss.

3) Luther bestreitet hier diese Definition an sich nicht, sie ist auch die seinige; nur das bestreitet er, dass auch die im Evangelium geoffenbarte Gerechtigkeit die zürnende und strafende sei.

4) ‚Sondern auch die Liebe der Gerechtigkeit', d. h. der diese seine Gerechtigkeit an sich (also sich selbst) Liebende, nicht etwa sie, wie sie in seinen gerechten Creaturen erscheint. Das zeigen klar die folgenden Worte, in denen es heifst, dass alle, die diese Gerechtigkeitsliebe haben, die ja eins ist mit der Liebe zu Gott, dieselbe

Er kann es nicht, weil er die Gerechtigkeit ist; er will es nicht, weil er die Gerechtigkeit liebt. Mithin wurzelt der Zorn, seiner Möglichkeit nach, in der selbstwesenden Gerechtigkeit oder Heiligkeit Gottes; und zwar so, dass er in ihr — auf Gott an sich gesehen — zunächst nur latitirt, als Ausschluss des Bösen aus Gott, als Nichtwollen deselben, oder wie Luther den Zorn auch bezeichnet, als ‚Unwille Gottes gegen das Böse. Denn Gott ist in sich, wie wir gehört (s. oben S. 272 ss.) die Gerechtigkeit, nicht passive, in ruhender, müfsiger Weise, sondern active, d. h. er will, liebt und lebt sie, und wie er desshalb nur das Gute, das er selbst ist, liebt und will, so schliefst er *eo ipso*, als der gerechte und wahrhaftige (5, 702), d. i. gute und sich selbst treue, ‚aus dieser seiner Art', das Böse, die Sünde von sich aus.

Wir haben schon früher gezeigt, welches Gewicht Luther auf den Begriff der Majestät Gottes und auf den scharfen und festen Unterschied legt, der zwischen Gott und der Creatur besteht. Zu den dort (S. 115 ss.) angeführten Zeugnissen fügen wir noch das folgende aus der Ausl. v. Ps. 90, 2 hinzu: *talis est Deus, qui nullius creaturae sit indigus, sed simpliciter in se sit beatus, siquidem est antequam crearetur terra et mundus. Hanc majestatem nemo potest explicare. Complectitur enim, si quis evolvat omnes proprietates divinitatis, quae possunt colligi; quia enim aeternus est, sequitur esse immortalem, omnipotentem, beatum, sapientem, qui nihil a quoquam accepit sicut scriptura dicit: non est, qui prior ei aliquid dederit, solus sibi sufficit*[1]. Diefs will beachtet sein für seine Lehre von dem Zorne Gottes. Denn daraus ergiebt sich, im Zusammenhange mit dem eben Dargeleg-

allein von ihm empfangen und nehmen. Vollständig lautet diese sehr beachtenswerthe Stelle so: *Omne peccatum primo omnium offendit Deum, ipse enim est non solum justitia, sed amor quoque justitiae, et ex ipso accipiunt, quicunque diligunt justitiam.* Wittenb. Ausg. Tom. III, fol. 128a ss.; W. 4, 315.

1) Wittenb. Ausg. T. III, fol. 496a; W. 5, 1102.

ten, — dass nach Luthers Anschauung Gottes Verhältniss zur Welt durchaus bedingt ist durch jenes sein Verhältniss zu sich und seinem Wesen. Die Selbstbejahung Gottes (die Liebe der Gerechtigkeit) und seine Selbsttreue (Wahrheit), diese ethische Bestimmtheit (Gutheit) seiner ewigen und allmächtigen Majestät, ist die Gesetz und Regel, Mafs und Grenze bestimmende Basis für sein Schöpferverhältniss. Luther selbst drückt es freilich nicht so aus, aber schon die obige Erörterung führt nothwendig zu diesem Satze, und die folgenden Mittheilungen bestätigen ihn [1]. Denn indem Gott sich als Schöpfer in Verhältniss zu einer Welt setzt, die auch wider ihn wollen und von ihm abfallen kann (denn ‚es hat Gott also gefallen, dass sich Adam versuchen und sein Vermögen üben sollte' 1, 265), sichert er sein Gottsein bleibend, durch den willenskräftigen ‚Eifer um seine Gottheit', in welchem sich jenes sein Wesen der Creatur überhaupt gegenüber kundgiebt, behauptet und durchführt, sei es zum Wohl, sei es zum Verderben derselben, je nachdem sie sich zu ihm verhält. Denn Gott kann in seinem Weltverhältniss nicht ‚aufhören Gott zu sein und gut zu sein' (18, 2301); darum ist er ‚ein Eiferer, der nicht leiden kann, dass man neben ihm auch einen andern Herrn habe; nicht dulden kann, dass einer ihm diene und auch seinem Feinde' (11, 2169). ‚Gott ist ein Eiferer, er kanns nicht leiden, dass man über ihn etwas lieb habe, aber unter ihm etwas lieb haben, lässet er wol zu; die Liebe der Creaturen soll unter seiner Liebe weit, weit stehen, und wie er das

1) Auch sei hier nochmals auf die, schon nach einer anderen Richtung hin erwähnten Stellen hingewiesen, die mit den obigen sich gegenseitig bestimmen und ergänzen: Gott hat nicht ein Gesetz, sondern wie er will, so ist es gewollt; sein Wille ist sein Richtscheidt, Mafs und Gewichte, sonst wäre er nimmer Gott. Dieser Wille ist auch Mafs und Regel, Grund und Ursache aller Creaturen; und er ist gut, weil der Wille dessen, der die Gutheit und die Liebe der Gerechtigkeit selbst ist, und von dem Beides herkommt. 3, 1223. 1216 ss.; 18, 2302; 4, 315.

höchste Gut ist, also will er auch vor Allem andern Gut aufs höchste geliebet sein' (**11**, 2071 ss; **10**, 2187); ‚er ist eiferig, der es nicht lassen will, er muss über seinem Worte halten; da ist beides beisammen, die Kraft und der Wille, Stärke und Macht, dass er kann und will strafen' (**3**, 2509). Gott eifert mithin nicht um seine Creatur, sondern um sich, zwecks seiner Selbstbehauptung als Gott; und wenn er dabei um seine Creatur eifert, so geschieht es aus demselben Beweggrunde, um sich und das Gute, das er selbst ist, auch für sie und in ihr zu erhalten und zu schützen, sofern sie nämlich selbst noch oder wieder die gute ist (**11**, 2689; **9**, 1268 ss.). Auch ist dieser Eifer an sich noch nicht Zorn. Er setzt nicht schon die Creatur als die abgefallene, sondern überhaupt den Gegensatz von Gott und Creatur und die Möglichkeit des Widerspruchs voraus; gehört also ebenso nothwendig zur göttlichen Majestät in ihrer Bezogenheit nach aufsen, wie ihr die Gerechtigkeit innerwesentlich ist. Ja er ist nichts anders, als eben diese selbst, in ihrer allmächtigen und willenskräftigen Selbsterweisung und -Verwirklichung nach aufsen. Luther definirt darum den Eifer ebenso, wie die Gerechtigkeit, als ‚Liebe des Guten und Hafs des Bösen' (**9**, 231), oder ‚Hafs des Bösen, um des Guten willen' (**10**, 1468); ‚der Eifer will das Böse, das er hasset, von dem Guten, das er liebet sondern, auf dass das Gute und sein Liebes behalten werde' (**6**, 3325). Somit setzt zwar der Eifer das Verhältniss Gottes als des Schöpfers zu seiner persönlichen Creatur voraus, aber er hat seine Quelle und sein Motiv in der Bezogenheit, in welcher Gott dabei zu sich selbst steht und verharrt, also in der von der Creatur sich unterscheidenden, nicht in der an sie sich hingebenden Weltbeziehung Gottes. Diese letztere bildet nicht die Wurzel desselben und bedingt nicht sein Wesen, sondern vernothwendigt nur sein Hervortreten und bestimmt seinen Modus, je nachdem Gott zur Creatur verneinend oder bejahend steht, hassend oder liebend (**18**, 2330), aufser Christo

oder in Christo. So braucht auch Luther den Ausdruck als *vox anceps*: zur Bezeichnung theils des Liebeseifrs, ‚des freundlichen, väterlichen, barmherzigen Zorns der Liebe‘, oder ‚des freundlichen, lieblichen und guten Neides‘ (**6**, 3325; **8**, 2498; **5**, 2495; **7**, 1751 ss.); theils des Zorneifers, im Gegensatz zur Gnade, als des ‚recht und sehr zornigen, der nicht schonen will‘ (**6**, 3326; **11**, 2688; **3**, 2492. 2091)[1]. Desshalb braucht er auch zuweilen Zorn für Eifer, namentlich wo er vom Liebeszorn redet, wie wir später zeigen werden; viel häufiger aber umgekehrt Eifer für Zorn schlechthin.

Der sündig gewordenen Creatur gegenüber erweist sich die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, des um seine Gottheit eifernden, als ‚ernstlicher und schrecklicher Zorn‘. Dieser tritt immer nur da hervor und in Wirksamkeit, wo Sünde und Schuld ist (**11**, 2222). Denn die Sünde, als Beleidigung der Majestät, entbindet den in der Gerechtigkeit Gottes mitgesetzten und latitirenden Hafs gegen das Böse und erregt ihn wider sich als activen ‚Unwillen, Widerwillen und Feindschaft‘, so dass Gott der ‚abgewandte Gott‘ wird (**5**, 1106), der wie ein verzehrendes Feuer verderbend, todbringend auf ‚die Sünde und die Sünder‘ zurückwirkt (**5**, 701 ss. 706. 709; **10**, 2189; **6**, 74; **7**, 1987). ‚Dieser Zorn ist nicht ein schlecht gering Ding, sondern solcher Ernst, den kein Mensch ertragen kann, und müssen darunter zu Boden gehen‘; derselbe ‚verurtheilt alle zum Tode, dass sie müssen ewiglich von Gott geschieden sein‘ (**11**, 2222 ss.). Auch gründet er so unmittelbar in dem Wesen der göttlichen Majestät, dass wie diese ewig, allmächtig, unermefslich und unendlich ist, auch ihr ‚Hafs und Zorn allmächtig, unermesslich, ewig und unendlich ist‘ (**5**, 1105. 272); es gehört diefs mit zur Natur des göttlichen Zorns, im Unterschied von dem menschlichen, denn ‚in Gott ist kein solcher verrücklicher Sinn, wie in uns‘ (**18**,

1) Man vergl. das oben (S. 273 u. 287 ss.) über die Gerechtigkeit und ihre zwiefache Erweisung Gesagte.

2330). Darum ist in der göttlichen Majestät nach ihrem Weltverhältniss ‚aufser Christo, keine Gnade noch Liebe zu sehen noch zu erlangen', sondern ‚nichts denn eitel Zorn und Verdammniss', sie ist ‚ein Schreckbild des Zorns und des Todes, vor dem Alles erbidmen und erzittern mufs' (**8**, 719; **6**, 76; **11**, 1465 u. ö). Wir verstehen jetzt, warum Luther so nachdrucksvoll und unermüdlich davor warnt, aufser Christo zu Gott aufzusteigen, und wie es gemeint ist, wenn er sagt, dass wir die Majestät nicht greifen können, ohne ein verzehrendes Feuer zu fassen und zu greifen (**6**, 74; **5**, 701).

Um der entscheidenden Bedeutung willen, welche diese Lehre für seinen Glauben und seine Theologie hat, zugleich zur weiteren Begründung unsrer Darstellung, lassen wir noch eine Reihe von Zeugnissen folgen, in denen sich Luther über das Wesen des göttlichen Zorns ausspricht. ‚Aufserhalb Christo, sagt er[1], ist Gott gegen die Sünder ein verzehrend Feuer und ein eiferiger Gott, ein solch Feuer, das nicht feyret, sondern frisset und verzehret; ein solcher Gott, der euch verzehret und aufräumet, so ihr gottlos seid, eifert, frisset und machet zu Aschen und Staub. Er schlinget Einen hinein und hat eine solche Lust daran, dass er aus seinem Eifer und Zorn darzu getrieben wird, die Bösen zu verzehren' (**3**, 2482 ss.). Und ist ‚kein härterer Spruch oder Text in der Bibel, denn dieser' (das. **2**, 487). ‚Wollte Gott, dass die Welt das gläubte und diefs Wort für die Wahrheit hielte'; aber sie ‚lässt sich solches Zorns nicht bereden, dass sie glauben könnte, dass Gott wahrhaftig zürnete' (**3**, 2483; **1**, 1813); ihr ‚scheinet es also als wäre Gott ein lauter Gähnemaul ... oder ein guter Mann' ...; die Gottlosen ‚haben nur einen Spott daraus, hören nicht und halten auch unsern Herrn Gott nur als einen Strohpotzen der im Hanf den Vögeln zur Abscheu gesteckt wird. Aber wenn er zu seiner Zeit kommen und alles zu Pulver und

1) In der ‚Auslegung etlicher Capitel des fünften Buches Mosis', v. J. 1529; W. **3**, 2481 ss.

Asche machen wird, dann werden sie es gewahr werden' (3, 2484). ,Die Welt wollte auch nicht glauben zu Noä Zeiten, sie hat aber die Sündfluth gefühlet. Sodoma und Gomorra wollten auch nicht gläuben, es kam denn das verzehrende Feuer. Es ist Gott ein eiferiger Gott, der nicht scherzen will, noch seine Verachtung ungerochen lassen' (S. 2488. 2460). ,Das sind erschreckliche Worte, dass er eiferig ist. Er verderbet und ist ihm nicht zu wehren. Droben hat Moses Gott genennet ein fressiges Feuer, von welchem keine Errettung ist: hier giebet er ihm noch einen Titel und heifset ihn eiferig, als den, der es thut und will es thun, denn er ist ein Eiferer, (S. 2492. 2505). Eine nähere Erklärung beider Bezeichnungen giebt er ebendaselbst (S. 2509): Man solle nicht meinen, sagt er, man höre etwa ein Fabel, ,sondern es sei ein rechter Ernst, weil er Gott nennet ein Feuer, das da frisset und darzu eiferig, der da nicht nachlässet. Das Feuer ist das gewaltigste und heftigste Element unter allen; was man nicht bezwingen, fegen, zubrechen noch ändern kann, das greifet man mit Feuer an, so wird es schmeidig gemacht und gezwungen. Darum vergleichet Gott sich diesem Element. Als wollte er sagen: ihr könnet mir nicht entlaufen, hebe ich dermaleins an Haussuchung zu thun, so kann mir Niemand widerstehen; sündiget nun Jemand wider meine Gebote, so will ich ihn wol finden und wissen zu strafen. Darnach nennet er ihn eiferig, der es nicht lassen will, er mufs über seinem Worte halten. Da ist beides beisammen: die Kraft und der Wille, Stärke und Macht, dass er kann und will strafen'. In einer der letzten Predigten der Epistelpostille sagt er: ,Ueber die Sünde ist ein ewig unwandelbar Urtheil der Verdammniss gegangen, denn Gott kann und will nicht der Sünde hold sein, und bleibet also sein Zorn ewig und unwiderruflich darüber' (12, 1288 ss.). Ebenso in einer früheren Auslegung von 5 Mos. 4, 24: ,Ein Feuer wird Gott genannt, dass er fresse und nichts überbleiben lasse denen Gottlosen, und auch nichts sei, das seinem Zorn widerstehen möge. Ein Eiferer, dass er des Willens, dass er nicht schonen wolle. Wer will

nun diesen nicht fürchten, denn du weifst, dass er nicht verschonet, und einen unversöhnlichen und unaufhörlichen Zorn hat' (3, 2091)[1]. Endlich erwäge man noch folgende Stelle aus der Predigt über das grofse Abendmahl: ,Diefs sind gar treffliche heftige Worte (dass die Verächter nicht sollen sein Abendmahl schmecken), die des Hausherrn grofsen, unendlichen Zorn anzeigen. Denn das ist grosser Herren Art, wenn sie recht erzürnen, so reden sie nicht viel Worte; was sie aber reden, da wieget ein Wort einen Centner, denn sie habens heftiger im Sinne zu thun, denn sie reden können. Wie gar vielmehr werden diese kurzen Worte des allmächtigen Herrn gar einen unaussprechlichen Zorn deuten, der nimmermehr soll versöhnet werden. — Noch gehen wir also dahin, als hätte solche harte schrecklichen Worte etwa ein Narr oder Kind geredet, dass wir lachen möchten und spotten, oder als wäre es unsers Herrn Gottes Scherz und Schimpf, und hören noch sehen nicht, dass der Text klärlich sagt: er sei zornig, und habe solches aus grofsem Zorn geredet; und er sei nicht ein Narre noch Kind, sondern der Herr und Gott über Alles, für welchem billig zittern und erschrecken, wie die Schrift sagt, die Berge mit Grund und Boden, auch beide, Meer und Wasser, vor ihm fliehen. Aber keine Creatur ist so hart und eisern, als der Mensch, dass er sich gar nichts dafür früchtet, sondern auch verachtet und sein Gespött daraus machet' (**11**, 1665ss.).

Diese ganze Reihe von Zeugnissen, die sich leicht bedeutend vermehren liefse, spricht für sich selbst. Sie beweist vor Allem, dass Luther den Zorn Gottes nicht als

1) Dass diese letzten Worte nicht absolut zu nehmen sind, zeigt theils die folgende Erklärung von V. 30, wo Luther hinzufügt, dass ,Moses einen solchen Zorn Gottes beschreiben will, der allezeit der Bufse Raum lasse', theils ist der eigentliche Sinn derselben aus allen den Stellen zu entnehmen, in denen er wiederholt ausspricht: Gottes Zorn ist so ,unsäglich grofs und ernst, gewaltig, schwer und erschrecklich, dass er nur durch Christum und sonst durch Niemanden und durch keine Creatur hat versöhnt werden können (vergl. **10**, 1945; **11**, 1478. 2313; **12**, 648; **22**, 408 u. a. m.).

ein blofses innerweltliches Phänomen im menschlich-kreatürlichen Gesammtbewusstsein auffasst, sondern als eine überweltliche, auch nicht blofs übermenschliche, Macht und Realität, die ihre Möglichkeit, Wahrheit und Wirklichkeit in Gott selbst, nach seinem Schöpferverhältniss zur Welt hat. Sie beweist ferner, dass er den Zorn durchaus nicht aus der sich selbst an die Creatur mittheilenden Liebe Gottes ableitet, da er ihm die negative, richtende und strafende Seite des allmächtigen, willenskräftigen Eifers ist, kraft dessen Gott als der abgewandte sich und seinen Willen, und eben damit sein Recht und das des Guten, der sündigen Creatur gegenüber behauptet und durchsetzt. Denn der Eifer hat ja seine Wurzel in der selbstwesenden Gerechtigkeit oder Heiligkeit der Majestät, in der Liebe der Gerechtigkeit, die Gott selbst ist. So wurzelt der Zorn wol in der wesenhaften Gutheit; auch in ihm ‚erscheint die allerhöchste und unaussprechliche Gerechtigkeit Gottes', wesshalb ‚auch die Hölle voller Gottes ist und des allerhöchsten Guts, nicht weniger denn der Himmel' (**10**, 2187). Nicht aber wurzelt er in der Güte und Liebe Gottes, man müsste denn nicht an die communicative, sondern an die reflexive, an seine Liebe zum Guten, d. h. zu sich selbst denken. Aber weder braucht Luther den Ausdruck ‚Selbstliebe Gottes', obwol der Begriff selbst in seiner Anschauung gegeben ist und von ihm geltend gemacht wird; noch meinen es so diejenigen, die da behaupten, dass er nur einen Zorn aus Liebe kenne und lehre; noch empfiehlt sich diese Bezeichnungsweise an sich, weil sie missverständlich ist und einen verwirrenden Doppelsinn in den Begriff der Liebe hineinbringt. Endlich erhärten die angeführten Zeugnisse, dass Luther wol den Zorn auf das Wesen Gottes zurückführt, wie er denn überhaupt keinen Dualismus zwischen Gottes Wesen und Offenbarung statuirt, aber dieser göttliche Wesensgrund des Zorns ist ihm himmelweit verschieden von jener theosophischen Fiction eines Zorngrundes oder Naturgrundes in Gott, die mit dem ‚Feuer Gottes'

ihr phantastisches Gedankenspiel treibt. Sein Glaube und seine Theologie dulden kein Ineinandermengen von Physischem und Ethischem. Wol vergleicht auch er, wie wir gehört, nach der Schrift den Zorn Gottes mit diesem Element, aber weder weiſs er etwas von einer Natur in Gott, noch beruht ihm der Zorn auf einem solchen gottphysischen Process. Er fasst ihn durch und durch als einen ethischen Vorgang, als eine freinothwendige Bethätigung göttlichen Wesens und Willens gegenüber der sündigen Creatur.

Denn das ist ihm der Zorn: der allmächtige und ewig unversöhnliche, wirkungskräftige Unwille und Widerwille des heiligen und gerechten Gottes, seine ewige, active Feindschaft gegen Alles Ungöttliche und Widergöttliche; eine Feindschaft, die sich an der abgefallenen Creatur als absolut kräftige Strafgewalt und unaufhaltbar sich durchsetzender Strafwille manifestirt. Der Zorn ist also Offenbarung der göttlichen Majestät, welcher ‚die drei R. allein gehören: Rühmen, Richten, Rächen' (3, 2777). Herausgefordert durch die Sünde, die Gott nicht Gott sein lassen will, bezeugt sie sich in dem Zorn nach ihrer Sich bejahenden, Sünde und Welt verneinenden Seite. Denn der Zorn schlieſst eben jene drei R. in sich: er ist begründet in dem heiligen Eifer, kraft dessen Gott sich seinen Ruhm nimmt, wo er ihm nicht gegeben wird; er erweist sich in dem Gottesgericht und -Urtheil über die Sünde, und er verwirklicht sich in der Strafe an dem Sünder. So predigt auch Luther über d. Evang. z. 6. p. Trin.: ‚Aller Zorn soll rein von uns genommen sein und Gott allein zürnen, sonst wird es des Teufels Zorn und gehet gewisslich nicht ohne Sünde ab. Gleichwie auch diese Stücke alle drei: Richten, Rächen und Rühmen, uns genommen sind; sondern Gott soll allein haben Ehre, Gericht und Rache, also auch den Zorn' (11, 1834). Die Majestät Gottes aber, mit ihrer Ewigkeit und Allmacht, Weisheit und Gerechtigkeit, stellt Luther oft in Gegensatz zur Güte, Freund-

lichkeit, Liebe Gottes (z. B. **11**, 3185; **8**, 1602; **13**, 2622); mithin ergiebt sich auch hieraus, dass ihm der Zorn nicht in einem Causalnexus mit der Liebe steht. Anders könnte er auch von ihm nicht so reden, wie er es durchweg thut. Der Zorn Gottes ist ihm ‚warlich kein Scherz noch Spiel, sondern der gewaltige, gestrenge, unaussprechliche, unträgliche und unwankelbare Ernst Gottes über und wider die Sünde und die Sünder' (**5**, 161. 1104; **11**, 788; **12**, 1004); ‚er ist nicht ein schlecht gering Ding, sondern solcher Ernst, den kein Mensch ertragen kann, und müssen darunter zu Boden gehen; und doch die Welt so blind ist, dass sie solchen Zorn Gottes nicht siehet noch achtet, ja auch die Heiligen nicht genug verstehen' (**11**, 2223). Derselbe ist ‚so grofs, wie Gott selbst', desshalb ‚ewig, unermesslich, unendlich, unwiderruflich — ein unbegreiflich Infinitum'! S. **8**, 2588; **12**, 1289; **5**, 1105. 1138. 1148. Und damit stimmt auch überein, was er von der innerweltlichen Wirkung des Zorns lehrt[1].

§. 17.

Die Wirkung des Zorns, die Strafe.

Der Zorn, als wirksamer Strafwille der allmächtigen und heiligen Majestät spricht über die Welt das Strafurtheil, versetzt sie in den Strafzustand, und verwirklicht sich in und an ihr als Strafvollzug. Denn wie er seine Basis in dem Eifer Gottes hat, so erweist er sich in der activen heiligen Rache Gottes, als in seiner Folge und Wirkung. ‚Gott ist ein Gott der Rache, der allein der Rächer und Strafer ist aller Bosheit' (**5**, 50 ss.). Zorn und

1) In welchem Sinne Luther von dem ‚zukünftigen' Zorn und dem ‚mit der Liebe verbundenen' redet, ist erst verständlich unter Voraussetzungen, die später dargelegt werden sollen. Ich verweise darum, als auf die Ergänzung dieses Paragraphen auf Buch III, besonders auf Cap. 8.

Strafe sind darum für Luther correlate Begriffe, die er auch *promiscue* für einander braucht. Hier greifen ihm also die Begriffe der göttlichen Strafgerechtigkeit und Strafwirksamkeit ein, die wir jetzt schärfer ins Auge zu fassen haben.

Da scheint nun auf den ersten Anblick Weisse Recht zu haben, wenn er (a. a. O. S. 136), behauptet, dass der Begriff der Strafe als Selbstzweck bei Luther keinen Platz finde. Denn unzähligemal spricht er aus' dass Gott ‚mehr zur Barmherzigkeit geneigt sei, als zum Zorn, dass er ‚nicht gerne, sondern nur gezwungen strafe' (**3**, 1592 ss.; **5**, 1720; **6**, 2235); dass er ‚nicht so stracks auf die Strafe sehe, auch nicht schlecht daran zufrieden sei, sondern durch die Strafe unsere Besserung und Heil suche, (**6**, 2237 ss. 1649 ss. 1816 ss.); und dass er darum ‚nicht wie der Teufel strafe, sondern nur von den Gottlosen für einen Teufel und Henker gehalten werde' (**1**, 349. 370; **3**, 1509. 2506). Aber dennoch ist jene Behauptung eine irrige, indem bei ihr nicht erwogen wird, dass Luther zwischen Gott und Gott und zwischen Sünder und Sünder unterscheidet, und dass die erstere Unterscheidung zwischen Gott in Christo und aufser Christo grade in dieser Frage ihre concrete Gestalt und praktische Bedeutung findet. Auch bilden jene Aussagen und die ihnen verwandten Stellen, die Spitzen und Ausläufer eines grofsen Zusammenhangs, den wir uns erst nach seinen Ausgangspuncten und Hauptelementen zu vergegenwärtigen haben, wenn wir ihren Sinn richtig verstehen wollen. Jeder auf sie unmittelbar und allein gebaute Schluss ist ein voreiliger und irreleitender. Wir lassen darum jene Stellen vorläufig auf sich beruhen, um sie erst später wieder aufzunehmen.

Wie wenig Luther jene schwächliche, in unsrer Zeit so weit verbreitete Anschauung theilt, wornach die Strafe überhaupt nur eine verhüllte Manifestation der Liebe sein und lediglich unter die Kategorie der Besserungsmittel fallen solle, das zeigt zuvörderst die von ihm wiederholt und in den verschiedensten Wendungen aufgestellte Un-

terscheidung zwischen der richterlichen, ewigen Zornesstrafe und der väterlichen zeitlichen Liebesstrafe Gottes. ‚Gott strafet, sagt er, in zweierlei Weise: einmal in Gnaden als ein gütiger Vater und zeitlich; das anderemal als ein gestrenger, zorniger Richter und ewig' (4, 2263. 1902; 1, 1243 ss.); es sind ‚zwo Ruthen Gottes, eine der Barmherzigkeit und Güte, die andere des Zorns und Grimms' (4, 651; 6, 72). In demselben Sinne stellt er ‚die Ruthe und das Schwert Gottes' (4, 730), ‚Strafe und Züchtigung' (6, 3001), ‚Gerichte der Gerechtigkeit (wenn Gott die Seinen mit Kreuz heimsucht) und der Verdammung (welche die Gottlosen treffen; 9, 2367 ss.), oder des Gesetzes und des Evangelii' (6, 2366 ss.), ja sogar ‚zweierlei Verdammniss, eine des Zornes, die andere der Gnaden' (2, 1624), einander gegenüber. Wie allen diesen verschieden gefassten Gegensätzen der eine und selbige sich in ihnen kund gebende Grundgegensatz zwischen Gott ‚dem zornigen, schrecklichen, abgewandten' (5, 1106. 1111; 6, 2989) und ‚dem andern Gott, der nicht straft, sondern vergiebt' (6, 3022 ss.), zu Grunde liegt, so tritt auch klar zu Tage, dass Luther so nur reden kann, wenn er auch eine Strafe kennt und lehrt, die eben reine Zornesstrafe ist und als solche ihre Causalität nicht in der Liebe Gottes, ihr primäres Motiv nicht in dem Heil des Sünders, und ihren Zweck auch nicht in der Besserung desselben hat. Wie sich ihm Beides vermittelt, Zornes- und Liebesstrafe, das haben wir hier nicht zu erörtern. Unbeirrt durch den scheinbaren Widerspruch haben wir vorerst zu constatiren, was er im Einklang mit seiner Anschauung vom göttlichen Zorn über die innerweltliche Strafwirksamkeit und -Wirkung desselben lehrt.

Die Wirksamkeit des Zorns bezeichnet Luther als ‚das ewige, mifsfällige und unerträgliche Anschauen Gottes' (4, 1602). Er unterscheidet ein doppeltes ‚Ansehen' (s. oben S. 141), das des Wohlgefallens (3, 71) und das des Zorns, den er darum auch ‚als Gottes Angesicht' aber als ‚Antlitz des Gerichts' bezeichnet (eben das. u. 4, 681). Näher erklärt er diefs ‚als die Gegenwart der göttlichen Allmacht,

Majestät' oder ‚das Anschauen der Kraft Gottes' (5, 1104), das der Sünder nicht ertragen kann. Die Sünde ist ‚Flucht und Feindschaft wider Gott, und sucht eine Ausflucht, aber findet keine' (das. 666); ‚denn Gott lässt sie nicht als ungeschehen hingehen, sondern bleibt ihr gegenwärtig, und siehet sie an, d. h. er rechnet sie zu, macht seinen Anspruch geltend und richtet sie nach dem ewigen Urtheil, im Himmel' als das Gottlose, das der Rache oder Strafe werth ist (s. oben S. 258 ss.). Ansehen die Sünde heifst sie zurechnen, Nichtansehen, sie vergeben (4, 2829). Wenn darum Luther, wie wir früher gesehen, den zornigen Gott als den verborgenen oder abgewandten bezeichnet, so wird aus dem eben mitgetheilten Gedankengange abermals bestätigt, dass er jene Bezeichnungen relativ gefafst haben will. Gott als der zürnende ist zwar der nach seiner Güte und Gnade abgewandte, aber nach seiner Majestät dennoch gegenwärtige, mit seinem Gericht dem Sünder zugewandte Gott. Er siehet den Sünder an, aber solch Anschauen ist weder ein gnädiges noch ein passives, sondern ein zürnendes und wirksames, das die Sünde zurechnet, und sie als Schuld richtet und straft (4, 651. 815).

Das ist die Wirkung des Zorns, wie er sich in der innern und äufsern Erfahrung der Creatur durchsetzt und kund giebt: die Strafe; womit Luther bald den Zorn selbst in der Gesammtheit seiner Wirkungen, bald die eine oder andere Seite derselben bezeichnet. Zugleich richtend und strafend thätig, übt der Zorn das Gericht über den Menschen, indem er Beides in sich schliefst, sowol das Urtheil, als auch den Vollzug der Strafgerechtigkeit. Darum stellt Luther so oft Zorn und Gericht zusammen (5, 717), und bezeichnet Gott als den Gott der (heiligen) Rache, dem allein die Ehre gebühret, dass er die Sünde strafe und das Böse räche (3, 2777; 4, 819 ss.; 5, 50; 6, 2989). Somit manifestirt sich der Zorn in der Welt überhaupt als das ‚Gericht Gottes', d. h. ‚als das strenge, schreckliche und unleidliche Urtheil, damit das Gottlose und Unrecht verurtheilt, gehasset und ge-

straft wird (4, 3. 664. 2264). Denn ,Gott kann und will so gar keine Sünde ungestraft lassen' (4, 2355); ,auf die Sünde gehört die Strafe (11, 2390), das ist das Recht, das ihr gebührt' (6, 2058. 3000). ,Denn Sünde ist Sünde und allezeit der Strafe werth, man erkenne sie oder erkenne sie nicht' (5, 741 ss.). Näher erweist sich dieser richtende Strafzorn theils in der Verurtheilung des Sünders, indem Gott die zugerechnete Sünde in dem eigenen Bewusstsein des Sünders und ohne dass dieser es zu verhindern vermöchte, als Schuld dadurch bezeugt und richtet, dass er das böse Gewissen wirkt; theils in der Bestrafung, indem er den Sünder von sich ausschliefst und ihn dem Gericht der Verdammniss, der Hölle und des Todes, geistlich und leiblich, zeitlich und ewiglich, übergiebt. ,Die drei — heifst es zu *Gal.* 2, 17 — schliefsen sich so gewaltig auf einander, dass unmöglich ist, sie von einander zu scheiden, nemlich: ich habe gesündiget, dadurch Gott erzürnet und bin in sein Urtheil gefallen, darum muss ich auch sterben' (8, 1869). ,Denn es ist Gottes ernstlich Urtheil, dass er zu solchem Wesen (des Unglaubens) keine Gnade will geben, sondern seinen Zorn dawider erzeigen und gehen lassen, beide, mit leiblicher Strafe in diesem Leben und hernach mit ewiger Strafe. *Ephes.* 5, 6; *Röm.* 1, 18 (12, 694).

Zunächst das erste Moment anlangend, so hatte Luther selbst wie Wenige erfahren, was das heifse, in seinem Gewissen vom Zorne Gottes angeklagt und verurtheilt zu werden. Wie er selbst sagt: ,ich kann einen glaubwürdigen Zeugen abgeben, was ein böses Gewissen sei' (6, 217), so sind auch alle seine Schriften von den ergreifendsten Zeugnissen dieser Erfahrung reichlich durchzogen. Durch sie alle geht die Parallele zwischen dem gnädigen Gott und dem guten Gewissen, und zwischen dem zürnenden Gott und dem bösen Gewissen stetig hindurch (12, 110 ss.). Wir greifen nur die eben zur Hand liegenden Stellen hier heraus, da wir später ohnehin noch einmal auf diesen Gegenstand zurückkommen müssen. ,Das Herz

findet sich schuldig in seinem Gewissen, und hat nicht die Zuversicht, dass ihm Gott gnädig und günstig sei, dieweil es weifs, dass Gott der Sünde feind ist und sie greulich strafet' (12, 110). ,Diese Strafe aber des Herzens im Geist, sagt er zu Ps. 6, 2, ist die Furcht und das Erschreckniss des Gewissens vor dem Gericht Gottes. Denn da fühlet die Seele, wie sie angeklagt und fast erschrecklich beschuldiget sei, also dass sie beraubet ist aller Hoffnung und Trostes, und stehet alda ganz allein vor dem ewigen, zornigen Gerichtsstuhl Gottes' (4, 649). Und weiter zu V. 11: ,Strafen in Gottes Zorn ist nichts anders, denn zu Schanden werden, und dass das Gewissen des Menschen sich schuldig findet vor dem ewigen Gerichte Gottes; in diesem Gerichte wird keines Menschen Gewissen unschuldig befunden'. Diese Zornstrafe ,dringet und zwinget die beschuldigten Gewissen in eine unüberwindliche, unvermeidliche Angst, welche Gewissen allein von Gottes Antlitz und göttlichem Gerichte also erschrecket sind' (4, 681). Wie in dem Zorn objectiv alle Strafmacht, so concentrirt sich ihm subjectiv alle Strafwirkung in dem bösen Gewissen. ,Was braucht es viel Worte? Ein böses Gewissen ist die Hölle' (6, 217). ,Das Gewissen ist ein viel gröfser Ding, denn Himmel und Erde, welches durch die Sünde getödtet und durch das Wort Christi wiederum lebendig gemacht wird. Derohalben sollen wir uns alle insonderheit befleifsen, dass wir von diesem sehr bösen und höllischen wilden Thier errettet werden mögen. Denn wo dasselbe Thier nicht wäre, so hätte die Hölle kein Feuer oder auch gar keine Pein nicht. Diefs wilde Thier aber zündet an und stärket den Tod und die Hölle, und rüstet die ganze Creatur wider uns' (2, 2343 ss. 2228. 2248; 8, 1504 ss.). ,So eine böse Bestie und böser Teufel ist das Gewissen. Denn alle Scribenten, so die heilige Schrift und auch heidnische Historien beschrieben, haben diefs *monstrum* erschrecklich abgemahlet, wie das an Oreste und andern Uebelthätern zu sehen ist. Und die Poëten haben darum die greulichen Personen in den Tragödien erdichtet, von den

Erynnidibus oder *Furiis*, das ist höllischen Teufeln, welche alle Uebelthat rächen. Sagen alle von demselben Unglück und Herzeleid, das da heifset: *mens sibi male conscia*, das ist, ein Herz, das sich selbst der Sünden schuldig weifs' (2, 2221). ,Die Poëten haben fabuliret und vorgegeben, dass wenn der Höllenhund Cerberus in der Hölle bellet, die Seelen darinnen erschrecken. Aber eigentlich ist das ein rechtes Schrecken, wenn man die Stimme des erzürnten Gottes höret, das ist, wenn man das Gewissen fühlet und empfindet. Denn da fühlet man, dass nur Gott, der zuvor nirgend war, überall ist, und den man zuvor gemeint hat, dass er schlafe, Alles nun höret und siehet, und sein Zorn wie ein Feuer brennet, wütet und würget' (1, 1058). ,Denn es ist beschlossen, dass ohne und aufser dem Christo Niemand vor Gott kommen, keine Gnade finden, noch der allergeringsten Sünde Vergebung erlangen soll. Denn weil du ein Sünder bist und ohne Unterlass bleibest, so ist dein Gewissen da und verdammt dich, hält dir Gottes Zorn und Strafe vor, dass du keine Gnade sehen kannst' (11, 2314).

Dieses Gefühl der Schuld mit seiner Qual und Pein, bei dem ,das Gewissen eigentlich und gewifs fühlet, dass es Gott selbst thue' (4, 653), ist schon ,eine Strafe, die dem anklagenden Gewissen folget' und sich innerlich im Menschen als Gericht der Verwerfung vollzieht (4, 1902), das ihn ,ewiglich von Gott scheidet', ihn ,zur ewigen Verdammniss verurtheilt' und ihn in die Hölle verstöfst (11, 2222 ss. 12, 842 u. o.). Aber der eigentliche, Alles zusammenfassende Vollzug des Urtheils und der Strafe ist der Tod, in welchem sich alle Strafe concentrirt und gipfelt, ,auf den alle anderen Feinde treiben' (8, 1271): der Tod im weitesten und tiefsten Sinne, das Todesgericht an Seele und Leib, in Zeit und Ewigkeit.

An dem bösen Gewissen erweist sich das göttliche Zorngericht als Höllenstrafe. Denn der Zorn Gottes ist die Macht des Todes und der Hölle: ,im Zorn ist

Tod und Hölle, er trifft und straft die Gewissen mit der Hölle; in die Hölle sinken, d. h. in Gottes Zorn sinken; er ist die rechte Hölle des Teufels und der Verdammten' (4, 665. 1641; 3, 1598; 2, 2529, 2562). Zwar braucht Luther den Ausdruck in verschiedenem, zum Theil sich widersprechendem Sinne[1]. Aber sofern er mit demselben die von dem Zorne Gottes verhängte und gewirkte Strafe der Sünde bezeichnet, und in diesem Sinne braucht er das Wort gewöhnlich, versteht er darunter immer das Eine und Selbige: den durch das Gewissen vermittelten Strafzustand, so wie er sich in dem unmittelbaren Bewusstsein des Sünders selbst und für die Empfindung desselben unabweislich und qualvoll zu erfahren giebt. Der Tod ist die Strafe nach ihrem objectiven Wesen: ewiges Geschiedensein von Gott; die Hölle ist dieselbe Strafe, nach ihrer entsprechenden subjectiven Empfindung: Das Gefühl der Gottverlassenheit (,sich von Gott verlassen fühlen im Gewissen' 4, 2265;

1) Unter ,Hölle' versteht er nämlich theils einen Zustand, wie er gegenwärtig schon von dem Sünder erlebt wird; theils einen Ort, der jenseits des Todes liegt, und der als schliefslicher und ewiger Strafort erst am jüngsten Tage vorhanden sein wird. Im letzteren localen Sinne ist ihm die Hölle bald das Grab, da der Leib begraben wird (6, 1978); bald unterscheidet er zwischen dem Grabe und dem Aufenthaltsort der Seele (2, 2264; 4, 1254), und zwar so, dass er wiederum Scheol und Gehenna auseinandergehalten wissen will, indem ihm jenes ,der Ort oder Behältniss ist, dahin die verstorbenen Gottseligen versammlet werden'; dieses ,der Ort da die Gottlosen ihr Behältniss haben' (2. 2264 ss. 2282); ,derselbige kann aber nicht leiblich sein', sondern ist ,das böse Gewissen, in welchem die Seele begraben ist' (11, 1628). ,Was die Hölle sei vor dem jüngsten Tage, bin ich noch nicht allzugewiss; denn dass ein sonderlicher Ort sein soll, da die verdammten Seelen jetzt innen sein, halte ich für nichts. Denn die Teufel sind ja noch nicht in der Höllen (2 Petri 2, 4; Ephes. 6, 12); und ja nicht sein könnte, wenn sie in der Höllen wären, dass sie in der Welt regierten.... Aber am jüngsten Tage wird es freilich ein ander Ding werden, da ein sonderlicher Ort die Hölle sein wird oder da die sein werden, die in der Höllen oder ewigen Zorn Gottes verdammt sind' (6, 2651 ss.; 4, 2006 ss.; 9, 471; 6, 2054 ss.).

11, 2146) mit seiner unauslöschlichen Qual und Pein. Wesentlich gefasst ist ihm darum die Hölle nicht zunächst der Strafort, sondern dieser Strafzustand in seiner tiefsten Innerlichkeit und intensivsten Form, ohne welche auch jene Hölle keine wäre. ‚Ein Jeder, sagt er, hat seine Hölle mit sich, wo er ist, so lange er Gottes Zorn fühlet' (6, 2652). Sie ist das Brennen des göttlichen Zorns in dem Herzen des Sünders, entzündet durch das böse Gewissen, das sich der Sünden schuldig weiſs; denn ‚wo dieses nicht wäre, so hätte die Hölle kein Feuer und gar keine Pein nicht' (2, 2343. 2529). Ja das böse Gewissen ‚das ist der Tod und die Hölle selbst, die rechte Hölle' (2, 2476; 6, 217. 2055; 8, 2313. 2318; 11, 1628). Denn diese besteht wesentlich in ‚der Furcht und den Schrecken, dem Zittern und Zagen eines geängsteten Gewissens, das den ewigen Zorn fühlet und ihm doch nicht entfliehen kann' (4, 1640; 5, 1104). Sie ist also der empfundene Strafzorn Gottes; die ewige Gottverlassenheit und Verdammniss, wie sie sich in den Schrecken und Qualen des anklagenden Gewissens dem Sünder selbst zu erfahren gibt, in seinem Leben überhaupt, insonderheit aber in ‚den letzten Nöthen und Aengsten des leiblichen Todes' (6, 2652). Die Schwere der Sünde, die Gröſse des Zorns, die Macht des Todes — Alles reflectirt sich in der Hölle und concentrirt sich in ihr unentrinnbar und unverlierbar für das eigene Bewusstsein des Sünders selbst. In dieser Hinsicht besteht auch kein Unterschied, es giebt nur eine Hölle, nur eine Strafe der Hölle, jetzt und in Zukunft, wie nur eine Sünde, einen Zorn, einen Tod. Denn eben dasselbe erschreckte Gewissen haben auch ‚alle Verdammte und das ist der Tod und Niedersteigen zu der Höllen' (4, 1642). Die zukünftige Hölle ‚wird auch nichts anders sein, denn ein böses Gewissen; wenn der Teufel kein böses Gewissen hätte, so wäre er im Himmel' (2, 2529). Wenn Luther dabei dennoch zwischen dem gegenwärtigen Fühlen der Hölle und der zukünftigen Hölle des Teufels und der Verdammten unterscheidet, gleichwie auch zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Zorn, wenn er jenes

Fühlen wiederum nur ‚einen Vorschmack der höllischen Pein und ewigen Verdammniss' nennt (4, 1693. 2265), so geschieht diefs schon unter Voraussetzung der eingetretenen Gnade Gottes in Christo und kann hierorts von uns noch nicht in Betracht gezogen werden. Ohne diese Gnade und aufserhalb derselben weifs aber Luther von keiner Unterscheidung; vielmehr lehrt er, dass wenn Gott seinen Zorn und das böse Gewissen frei walten liefse, ‚wenn der Mensch die Schwere und Gröfse der Sünden wahrhaftig empfände, so würde er wo nicht plötzlich sterben, doch nicht lange leben können'; es geschehe darum ‚durch Gottes sonderbare Güte, dass Niemand im höchsten Grad völlig und vollkommen verstehet und empfindet, was die Sünde und die Kraft des Gesetzes (des Zorns) sei' (6, 216).

Endlich den Tod anlangend, so befasst Luther unter diesem Ausdruck, je nach dem Zusammenhang der einzelnen Stellen, bald die Totalität des Strafgerichts und Strafzustandes, welchen die Sünde über das Menschengeschlecht gebracht, bald nur die eine oder die andere Seite desselben, indem er die geistliche und leibliche, oder die zeitliche und ewige Strafe unterscheidet. Denn das böse Gewissen mit seinen Schrecken ist schon ‚der Tod und die Hölle selbst' (2, 2476). ‚Adam, da er gefallen war, da war er schon vor Gott todt, sein Gewissen war zerstreuet und zerschlagen' (12, 1724; 1, 322; 3, 91). Man vergleiche ferner 3, 2091; 4, 2267; 5, 161; 11, 1665; 12, 481. 842. 1905 ss. 2516. u. a. m. Immer aber, und das haben wir insonderheit für unsern Zweck hervorzuheben und festzustellen, bezeichnet er den Tod nicht als ein nur natürliches Ergebniss der Sünde, sondern als positives göttliches Strafgericht, als die von dem Zorne Gottes verfügte, bewirkte und vollstreckte Strafe der Sünde. ‚Das hat keines Menschen Herz noch Weisheit erdacht, noch von sich selbst erfunden, dass der Tod eine Strafe sei der Sünden, sondern haben alle also gedacht und gehalten, als sei es ein natürlicher Anfall... wie alle Dinge von Natur vergänglich sind. Uns aber lehret die Schrift also, dass unser Tod und Sterben nicht

natürlicher Weise herkömmet, sondern eine Frucht und Strafe ist der Sünde unsers Vaters Adams, welcher hat sich so hoch vergriffen an der hohen Majestät, dass er und alles, was von ihm kommt und auf Erden geboren wird, muss ewiglich des Todes sein‘ (8, 1241 ss.). Zorn und Elend, Zorn, Verdammniss und Tod, gehören ihm darum schlechthin zusammen und werden auch von ihm ebenso für einander gebraucht, wie er von Moses sagt, dass derselbe Ps. 90 eine neue Rhetorik brauchet und nennet den Tod Gottes Zorn (5, 1084): ‚Alles Unglück und Plage heifst Gottes Zorn‘ (12, 481); ‚in dem Zorn ist der Tod und die Hölle‘ (4, 665. 669); ‚denn dass wir alle sterben müssen, geschieht aus dem unträglichen Zorn Gottes wider die Sünden‘; wir tragen ‚den ewigen Tod, nemlich Gottes Zorn, auf dem Halse‘ (5, 1084; 7, 151; 11, 1906) u. a. m. Ja der Zorn allein macht den Tod zum Tode. ‚Nun wäre der Tod auch noch zu leiden und nicht so ganz durch bitter, wenn er ohne Gottes Zorn käme‘; wenn das nicht wäre, ‚so wäre der Tod in Wahrheit nur ein Schlaf‘; aber ‚der Zorn Gottes machet den Tod unerträglich, dass nichts denn Tod da zu finden und zu fühlen ist‘ (6, 2638 ss.; 5, 1135). ‚Denn wenn du hörest aus der Schrift vom Tode der Menschen sagen, musst du nicht alleine denken an das Grab und Sarg und die scheusliche Gestalt, wie das Leben vom Leibe scheidet und der Leib verzehret und zu nichte wird, sondern du musst auch die Ursache derselben ansehen, dadurch der Mensch in den Tod kömmt, und ohne welche der Tod nicht sein kann und was er mit sich bringet. Diese Ursache zeiget und lehret die Schrift, dass es sei die Sünde und Gottes Zorn. Diese (Ursache) bringet den Tod mit sich und stecket allezeit drinnen und siehet auch heraus, wirket und zeucht nach sich allen Jammer und Unglück, leiblich auf Erden, dazu den Menschen von Gott und allen seinen Gnaden und Freuden ewiglich verstöfset‘ (11, 2220).

Aus der Menge der bezüglichen Aussagen heben wir

noch die folgenden Hauptstellen über die Strafe des zeitlichen und des ewigen Todes als Manifestation des göttlichen Zorns heraus. Für die erstere vergleiche man besonders die Auslegung von *Ps.* 90. Das unterscheidet, sagt er hier mit Berufung auf *Genes.* 2, 17, den Tod des Menschen von dem Sterben der andern Creaturen, dass jener ein Strafgericht des Zorns ist. ‚Der Menschen Tod ist ein Jammer und fürwahr ein ewiger, unendlicher Zorn, weil der Mensch . . . nicht zum Sterben geschaffen, sondern der Tod ist aufgesetzt zur Strafe der Sünden' (5, 1105. 1122); ‚er kommt vom zornigen, abgewandten Gott, . . . ist dem Menschen nicht angeschaffen, wie denen andern Thieren, sondern ist ihm aus Zorn aufgelegt und angethan, und durch die Sünde des Ungehorsams verschuldet' (1106). . . . ‚Ist das nicht ein schrecklich Urtheil und unerträglicher Zorn, dass der Mensch durch Gottes Zorn stirbt. . . . Das menschliche Geschlecht war zum Leben erschaffen, und wird jetzund dem Tode übergeben, und das aus Gottes Zorn. Ist also das ganze menschliche Geschlecht von der Unsterblichkeit in den ewigen Tod gefallen' (1107 ss.). ‚Darum sind wir Schlachtschafe, *Ps.* 44, 23, aus Gottes Zorn dem Tode um der Sünde willen unterworfen' (1110). S. auch 11, 2222. Dabei hebt Luther ausdrücklich gegen den Manichäismus hervor, dass es nicht ein neben- oder aufsergöttliches Princip, sondern ‚schlechts der Schöpfer selbst, sein Werk, sein Zorn sei, der die Menschen zu nichte macht und vom Leben zum Tode stöfst' (5, 1108 ss.). —

Schon aus dieser und den andern Stellen sehen wir, dass es nach Luthers Anschauung innerhalb des Zornsverhältnisses Gottes zur Welt keinen andern Tod giebt, als diesen, der nur Zornesstrafe und als solche ewiger Tod ist (13, 150 ss.). Wie der Tod ihm nur Tod ist um des Zornes willen, so giebt es auch nur einen Tod, den ewigen. Der unendlichen Sünde und Schuld und dem ewigen Zorn correspondirt der Tod nur als ewiger. Darum sagt er auch vom Tode, dass er wie die Sünde und der Zorn ‚ein un-

begreifliches *infinitum*' sei (5, 1138), und will, dass alle Sünde und alles Leiden als ‚eine Pforte und Eingang in die ewige Sünde und Strafe, das ist, in den Tod und Hölle angesehen werde' (4, 2267). Wenn er dennoch auch zwischen Tod und Tod, wie zwischen Gott und Gott, Sünde und Sünde unterscheidet, so hängt diefs abermals mit seiner Lehre von der Gnade Gottes in Christo zusammen. Aber abgesehen von dieser kennt und macht er keinen Unterschied. Der Tod, den Adams Fall verschuldet und in die Welt eingeführt, ist das ganze, volle und ewige Todesgericht; dasselbe, das einst die Verlornen zu erfahren haben werden. Diefs ergibt sich, nächst den vielen Zeugnissen, die wir schon vernommen (s. oben S. 254. 266), besonders auch aus der Art, wie Luther in einer Epistelpredigt dem andern Tode nicht den gegenwärtigen, leiblichen Tod, sondern den ewigen, welchen Adam ursprünglich verwirkt hat, als ersten gegenüberstellt. Der erste Tod, sagt er hier, ist der schreckliche, verdammliche, der von Adam herkömmt, den aber Christus für alle Gläubigen in einen geistlichen Tod gewechselt, dadurch wir der Sünde sterben, und von dem nur ‚das Tödlein', das äufsere leibliche Sterben, geblieben, welches die Schrift einen Schlaf nennet. Jener Tod dagegen, den Adam verschuldet, ist ‚der rechte Tod, das ist, Fühlen der Sünde und Gottes Zorns'; und dieser Tod ist auch ‚der schreckliche Tod, welchen heifset die Schrift den andern Tod' (12, 1011 ss.).

Was es aber mit dieser Strafe des ewigen Todes und der ewigen Verdammniss auf sich habe, wie dieselbe ganz und gar nicht als ein Zuchtmittel anzusehen sei, darüber spricht sich Luther am bündigsten und ergreifendsten zu *Ps.* 21, 10 folgendermafsen aus: ‚Diese fürnehmste und unerträgliche Strafe wird Gott blofs mit seinem Angesichte denen Gottlosen anthun, das ist durch Offenbarung seines Zorns (2 *Thess.* 1, 9; *Ps.* 34, 17). Endlich ist diefs diejenige Strafe, welche Niemand, ohne die Verdammten, so dieselben empfinden, begreifen kann, also dass es erschrecklich ist an die Worte dieses Verses auch nur zu gedenken, so gar eigent-

lich mahlen sie diese Strafe ab Der Ofen ist von dem blofsen unerträglichen Anschauen Gottes angezündet und wird ewig brennen. Denn der Gerichtstag wird nicht etwan nur einen Augenblick währen, sondern ewig dauren und hernach niemals aufhören. Sie werden ewig gerichtet, ewig gepeiniget werden, ewig ein Feuerofen sein, das ist, sie werden innerlich mit gröfster Angst und Qual gemartert werden. Welches doch nicht also zu verstehen ist, als ob die Gottlosen Gott oder sein Angesicht sehen sollten, wie es die Frommen sehen werden, sondern sie werden die Gegenwart seiner Allmacht empfinden, welche sie nicht werden ertragen können und doch werden ertragen müssen. . . . Der Herr wird sie in seinem Zorn verschlingen, denn er ergreifet sie also, dass sie auf keine Weise entfliehen können. Er wird sie nicht allein beifsen, sondern ganz und gar verschlingen, dass kein Theil von ihnen entfliehen kann, sondern nach allen ihren Theilen müssen sie selbigen empfinden. Dieses Wort hat gewisslich einen grofsen Nachdruck, wenn es heifst, von dem Zorne Gottes verschlungen werden, und gehöret alles zu der innerlichen Strafe (im Gegensatz zum ‚äufserlichen Feuer', von dem im Folgenden die Rede ist'; **4**, 1602 ss.). ‚Da ist keine Gnade noch Barmherzigkeit, sondern eitel Zorn und ewige Verdammniss, da hilft kein Bitten mehr' (**11**, 2401); ‚da soll keine Hoffnung mehr sein ewiglich; denn da wird weder Bufse noch Reue helfen, und ist da kein Wiederkehren' (**11**, 1665). Vergl. auch **4**, 651 ss. 681; **5**, 1104 ss.; **11**, 2516 ss.; **18**, 300.

Dieser so unzweideutig vorgetragenen und im engsten Zusammenhange mit seiner Anschauung von der absoluten Majestät Gottes und von der unendlichen Gröfse und Schuld der Sünde stehenden Lehre von der Ewigkeit der Strafe gegenüber, lässt sich die Behauptung schlechterdings nicht rechtfertigen, dass Luther den Zorn Gottes als eine Modalität der Liebe auffasse, und demgemäfs für den Begriff der Strafe als Selbstzweck keinen Raum habe. Das hat auch Weisse selbst gefühlt, wenn er zugiebt, dass der dagegen aus der ewigen Qual

der Verdammten sich erhebende Einwurf, ‚vollständig im Sinne Luthers nicht zu beantworten sei' (a. a. O. S. 136). So ist es auch. Der Sinn, den Weisse Luthern unterlegt, ist nicht nur nicht vollständig, sondern gar nicht in Einklang zu bringen mit dessen Lehre von Gottes ewigem Zorn und seiner Strafe. Aber daraus hätte Weisse auch entnehmen sollen, dass dieser Sinn nicht der von ihm so emphatisch betonte ‚ächte und ächteste' sein könne. Dieser ist vielmehr nach Luthers Grundgedanken folgender: lediglich nach dem Schöpferverhältniss Gottes zu ihr betrachtet, d. h. aufserhalb Christo, stehet die Welt unter dem Zorn, und zwar so, dass ‚nichts, denn eitel Zorn und Verdammniss da ist' (8, 719). Der Zorn aber, — spricht Luther im ausdrücklichen Gegensatz zur heilsamen und bessernden Liebeszucht aus — ‚siehet schlecht und stracks auf die Strafe' (**6**, 2238). Die Strafe ist das, was von Rechts wegen ‚auf die Sünde gehöret (nicht dass man sich bessere, sondern) dass man bezahle' (**6**, 3000; **11**, 2391). Darum ist sie ewig, wie die Sünde und der Zorn unendlich ist. ‚Der Tod verschlingt uns vermöge des Rechts der Sünde in Ewigkeit' (**6**, 2058). So ist die Strafe zugleich das, was der heilige Zorn fordert, die Bezahlung und Genugthuung, und was der Sünde gebürt, ihr Recht und ihr Gericht.

Es ist klar, dass in diesem Zusammenhange an keinem Puncte für den Begriff der Strafe als Zucht- und Heilmittel Raum gegeben ist. Der ganze Gedankenzug bewegt sich nicht darauf hin, dass dem Sünder geholfen, sondern dass die Gerechtigkeit, die Gott ist und liebt, trotz der Sünde und der Sünder durchgeführt, das verletzte Recht Gottes und des Guten als schlechthin unverletzbar erwiesen und wieder zu Ehren gebracht, und an dem Sünder selbst thatsächlich, aber zu seinem selbstverschuldeten Verderben kund werde, dass Gott dennoch Gott sei und gut sei und bleibe. Darum kommt auch das Richten und Rächen Gott allein zu, und bildet ein Attribut seiner Ehre (**3**, 2777; **12**, 480). Und eben diefs wird auch von Luther

selbst ausdrücklich an andern Stellen als Zweck der Strafe ausgesprochen. Gott brauchet, sagt er zu 1 *Joh.* 4, 16 ss. in einer später noch näher in Betracht zu ziehenden Predigt über die Liebe Gottes (v. J. 1534), die Strafen, welche die Bösen treffen, weil sie der Liebe nicht wollen, ‚als Stacheln um sich her, dass er bei seiner Majestät bleibe,... sonst würde der Teufel zu mächtig und ihm nach seiner Ehre und Krone greifen und sein Reich dämpfen, dass Niemand wüfste, was Gott wäre und vermöchte‹ (9, 1269); und ebenso zu 5 *Mos.* 32, 39: ‚Wo Gott der Herr seine Gottheit soll erhalten, so muss er durch die Erfahrung (durch seine grofse und schreckliche Strafe und Rache) beweisen, dass er Gott sei, dass also die Verächter endlich bekennen müssen, er lebe und herrsche noch, wenn sie ihn lange verachtet haben‘ (3, 2776 ss.)

Freilich weifs Luther auch von einem andern, pädagogischen Zweck der Strafe, wie er ja überhaupt Zornesstrafe und Liebesstrafe unterscheidet (S. 313). Aber dieser Strafzweck hängt ihm nicht mit dem Zorn, sondern mit der übergreifenden und dazwischentretenden Gnade Gottes zusammen, die den Zorn in ihren Dienst nimmt, ihn in seiner vollen Durchführung zeitweilig aufhält und ihn so zu einem ‚zukünftigen‘, erst in der Zukunft sich ungehemmt und vollständig realisirenden macht. Das werden wir bald ausführlicher darzulegen haben. Zunächst aber gilt es daran festzuhalten, dass in Luthers Gesammtanschauung die Lehre von der göttlichen Zornstrafe eine hervorragende Stelle einnimmt, d. h. von einer Strafe, die ihre Quelle nicht in der Liebe, sondern in dem Zorn Gottes, und die als solche ihr Motiv und ihren Zweck nicht in dem Heil und der Besserung des Sünders hat, sondern in der Heiligkeit und Macht der Majestät Gottes, die herausgefordert und beleidigt durch die Sünde sich selbst genug thut, sich selbst die ihr versagte Ehre nimmt und sich trotz der Sünde in ihrer Macht und Gerechtigkeit behauptet. Das ist der primäre Grund, wesshalb Gott ‚so gar keine Sünde ungestraft lassen kann und will‘ (4, 2355). Denn

wie die Sünde ‚Gott nicht will lassen Gott sein' (4, 580), so beweist er durch die Strafe, ‚dass er Gott sei und noch lebe und herrsche'.

In der That, bemerken wir schliefslich, eröffnet auch allein dieser Strafbegriff die negative Möglichkeit zur Bekehrung des Sünders, vorausgesetzt, dass die positive ihm anderweitig dargeboten werde. Während umgekehrt die Verneinung des Selbstzwecks der Strafe auch jede gründliche Besserung unmöglich macht. Denn so gewiss, nach Luthers constanter Anschauung, der Sünder sich nicht bekehren kann, es sei denn, dass er ‚die Furcht und das Erschrecken des Gewissens vor dem ewigen Gericht der göttlichen Majestät' empfunden habe, so gewiss setzt diefs eine solche Wiederherstellung der Majestät in dem Bewusstsein und für die Erfahrung des Sünders voraus, wie sie sich eben in jener Strafe vollzieht. Denn vor dem von ihm verneinten Gott, der sich ihm als ungestraft schlechterdings nicht zu verneinenden nicht wiederum erweist, hat der Sünder keine Furcht, zu einem solchen Gott kann und mag er sich nicht bekehren. Ihm fehlt das Object und die Veranlassung dazu. Erst wenn Gott sich ihm bezeugt und behauptet hat als den Gott, der da lebt und herrscht und seine Gottheit trotz der versagten Anerkennung durchzusetzen mächtig und willens ist, kann überhaupt von einer Bekehrung die Rede sei, wenn anders nemlich Gott dem Sünder positiv den Weg dazu eröffnet. So greift, auch von dieser Seite betrachtet, jener Strafbegriff in die Gesammtanschauung Luthers, namentlich in ihre ernsten und gewaltigen Schilderungen der *terrores conscientiae*, harmonisch ein. Diese sind entweder mafslose Uebertreibungen, Ausgeburten einer erhitzten Phantasie, wenn Gott doch nur ‚ein guter Mann' ist, der nicht ‚wahrhaftig zürne'; oder sie sind Wahrheit und Wirklichkeit, wie sie diefs auch in der That sind und sein wollen; dann aber setzen sie auch den von uns gewonnenen und vertretenen Straf- und Zornbegriff voraus.

Fassen wir Alles vorläufig zusammen, so ist nach

Luther der Zorn Gottes das ewige, missfällige und verneinende Anschauen der Sünde und des Sünders von Seiten der heiligen göttlichen Majestät; ein Anschauen, das sich mächtig, wirksam und schrecklich erweist in der Strafe, als in der energischen und ewigen Opposition Gottes gegen den sündlichen Willen, mittelst Position und behufs der Affirmation seines eigenen guten und heiligen Willens. Wie die Sünde nur die eine ist, und der Zorn der eine, beide so unermesslich groſs, wie die beleidigte Majestät; so ist auch die Strafe nur die eine und unermessliche, die des ewigen Todes. Alle drei correspondiren einander und sind gleich unbegreifliche *infinita*. Demnach ist ihm der Zorn nicht Ausfluss der Liebe, sondern der heiligen Majestät, die ihre Verderben und Tod bringende Seite dem Sünder zukehrt, indem sie sich in der Strafe als solche behauptet und bewahrt, und zugleich ihre absolute, der Sünde fremde und feindliche Klarheit und Gerechtigkeit an dem Sünder selbst beweist und bewährt.

Zur vollständigen Erledigung aber dieses Lehrpuncts haben wir noch kennen zu lernen, was Luther von der Art und Weise des Vollzugs des göttlichen Strafzorns in der Welt und namentlich von der Beziehung desselben zum Teufel lehrt.

Sechstes Capitel.

Innerweltliche Verwirklichung der Zornstrafe.

§. 18.

Vollzugweise der Strafe. Der Teufel.

Was die Art und Weise anlangt, wie Gott seine Zornesstrafe in der Welt ausführt und durchführt, so haben wir davon zunächst auszugehen, dass Luther ein Seligkeits-

gebiet und ein Zorngebiet in der gesammten Schöpfung unterscheidet. Denn ‚die Engel, sagt er, sind selig in der Erkenntniss Gottes des Schöpfers‘ (**10**, 226); während die abgefallene Engelwelt mit dem Fürsten der Finsterniss an der Spitze und das ganze adamitische Geschlecht unter dem Zorne liegt. Dieser reicht so weit als sich das Gebiet der Sünde und des Bösen erstreckt, und erweist sich, wie wir gesehen, in dem Tode und der Hölle. Wie nun ‚im Himmel Gottes Wille geschieht und eitel Gerechtigkeit ist‘ (**12**, 965), wie in diesem Gebiet der guten Engel Alles und Alle zugleich Objecte und Organe der beseligenden Liebe Gottes sind; so ist die ganze gefallene Welt der Engel und Menschen dasjenige Gebiet, in welchem alles Geschaffene Zorn bewirkt, Zorn erfährt, Zorn vermittelt; sie ist gleichsam ‚in Gottes Zorn verwandelt‘ (**5**, 1136), metonymisch der concrete, irdisch und höllisch wirklich gewordene Zorn Gottes selbst. Denn ‚der Zorn ist der Tod und die Hölle, (**4**, 669). In diesem Sinne schlagen bei Luther die Begriffe Zorn und Teufel und Hölle, Zorn und Sünde, Elend, Tod ineinander über. Denn diefs Alles und insonderheit der Teufel, dem dieses Gebiet unterworfen ist, ist ihm zugleich Object, Product und Organ des Zorns. ‚Allenthalben und von allen Creaturen werden wir des Zorns Gottes erinnert‘; ‚an unserm Leibe sehen wir die Fufstapfen desselben‘ . . . und alle irdischen Plagen sind ‚Vorboten, die uns von der Sünde und dem Zorn Gottes predigen‘ (**1**, 384 ss.). Die ganze Welt ‚ist verloren und muss ewig verloren bleiben, wo nicht Christus dazu kömmt, . . . denn sie ist von ihrer Geburt her in eitel Sünden, unter Gottes Zorn, in des Teufels Reich und des Todes Gewalt, und kann ihr selbst gar nicht hievon helfen, noch frei machen‘ (**11**, 1476).

Innerhalb dieses Zorngebiets unterscheidet aber Luther weiter zwei Hauptformen göttlicher Zornerweisung in der Strafe oder zwei Stadien derselben, die sich zu einander wie Vorbereitung und Vollendung verhalten: die zeitliche Form derselben, die auf man-

cherlei Weise und durch vielerlei Mittel geschieht, aber ihr centrales Hauptorgan an dem Teufel hat; und die ewige, die Gott einst ‚ohne Mittel' vollziehen wird. Vrgl. d. Epistelpredigt über *Röm.* 12, 17 ss.: Der Apostel redet hier nicht ‚allein von dem Zorn Gottes am jüngsten Tage, und wo Gott selbst ohne Mittel strafet; er will von allem Zorn geredet haben, es sei zeitlich oder ewig, damit Gott strafet' (**12**, 481); ferner besonders folgende Stelle aus der Predigt über die Epistel z. III. p. Trin.: ‚Ists nicht genug und allzuviel, so wir sonst Sünde und Ungehorsam auf uns haben, damit wir Gott erzürnen und schwere Strafe verdienen, und wollen noch auch darüber mit unsrer Hoffart und Trotz ihn reizen, dass er sich mit seiner Majestät wider uns setzen muss? Denn mit andern Sünden kann er noch Geduld haben, damit er uns zur Bufse vermahnet und reizet; so wir aber aus verstockter Unbufsfertigkeit ihm zu Trotz und zuwider fahren wollen, so muss er auch gegen uns seinen Kopf aufrichten. Wer will aber solches ertragen oder dafür bestehen, wo er sein Angesicht und Macht wider einen armen Menschen setzet, der zuvor alle Augenblick dem Tode und des Teufels Gewalt unterworfen ist' (**12**, 902 ss.); ‚Die fürnehmste und unerträgliche Strafe wird Gott blofs mit seinem Angesichte denen Gottlosen anthun, das ist, durch Offenbarung seines Zorns, durch die Gegenwart seiner Allmacht' (**4**, 1602 ss). Doch wollen wir hier gleich darauf aufmerksam gemacht haben, dass diese Unterscheidung schon die Wirksamkeit der Gnade und Geduld Gottes in Christo zu ihrer Voraussetzung hat. Denn in dem Zornverhältniss an sich ist kein Grund zum Zurückhalten gegeben, nichts hindert da, das Vollmafs der Strafe sofort eintreten zu lassen. Wir wissen schon von früher her, wie Luther darüber denkt. Er sagt ausdrücklich, dass ‚Gott, wo er die Welt nennen hört, mehr denn genug Ursache hätte, sie des Augenblicks mit seinem Donner und Blitz in einen Haufen zu Pulver zu schmettern und in Abgrund der Hölle zu werfen' (**11**, 1483. S. auch **12**, 902); und ebenso zu *Joh.* 1, 16: ‚dass uns aber unser lieber Gott noch Gnade erzeigt, uns

bisher bei dem Leben erhalten, der doch gut Recht und Ursache hätte, alle Stunden uns in Abgrund der Höllen zu stofsen, und uns arme Madensäcke in der Welt und in diesem Jammerthal duldet,... das haben wir seiner Gnade und Barmherzigkeit zu danken, die uns Christus aus seiner Fülle mittheilet, die unausschöpflich ist' (7, 1595).

Zeitlich vollzieht sich die Zornesstrafe mittelst der gesammten Creatur. Das ganze Schöpferverhältniss ist in Zorn umgesetzt; die Schöpferwirksamkeit Zornwirksamkeit geworden. Der Zorn durchwaltet die ganze sündige Creatur und nimmt alle in ihr wirksamen Mächte, die guten, wie die bösen, in seinen Dienst wider den Menschen, so dass es ,den elenden und angefochtenen Gewissen nicht anders ist, denn Gott, Teufel, Tod, Sünde, Hölle und alle Creatur sein ein Ding, und alle sein ewiger, unablässiger Feind worden' (5, 1779). ,Denn alle Creaturen stehen und handeln mit ihrem Schöpfer; wie der gesinnet ist, so sind sie auch gesinnet, mit welchem er es hält, mit dem halten sie es auch; von wem sich der Schöpfer wendet, von dem wenden sich auch alle Creaturen, sonderlich, wenn es das Gewissen nicht mit ihm hält. Darum, so ist allenthalben Zorn, alles ängstet denselben Menschen und hat allenthalben Feinde, deren es keiner mit ihm hält' (zu *Ps.* 6, 8; 4, 669 ss.). Alle Creaturen sind mit Gott, wider ihn (6, 2654). ,Diese Rache aber und Zorn Gottes wird mancherlei Weise ausgerichtet, etwa durch Obrigkeit, etwa durch Teufel, etwa durch Krankheit, Hunger, Pestilenz, Feuer, Wasser, Krieg, Feindschaft, Schande und alles Unglück, das auf Erden ist und sein mag: denn alle Creatur sind Gottes Ruthen und Waffen, wenn er strafen will' (12, 481). ,das böse Gewissen rüstet die ganze Creatur wider uns; denn da zürnet Alles und ist traurig, störrig, scheufslich, und ist wider uns' (2, 2343 ss.). S. auch 4, 326 ss. Endlich zu *Ps.* 90, 1: ,Wo sollte ein Gewissen hinfliehen, wenn es erkennet, dass ein so mächtiger grofser Gott zürnet und strafen will?... Denn was kann man vor eine Zuflucht haben, wenn der zürnet, durch dess Hand alle Dinge gemacht sind, und

der Alles vermag'? (5, 1104); ,da dünken einen alle Creaturen eitel Gott und Gottes Zorn sein, wenn es auch gleich ein rauschend Blatt ist' (6, 2653 ss.). Aber diese Strafen sind nur ,ein Tropfen oder Vorschmack der höllischen Pein und ewigen Verdammniss', oder ,eine Pforte und Eingang' in dieselbe (4, 2265. 2267); sie sind nur ,die Anfänge des Gerichts, das Gott an den Bösen dort ganz vollstrecken wird' (12, 1832), während er ,denen die ewige Strafe erlässt, so an ihn gläuben' (1, 1243). Diese Strafe selbst wird aber Gott ,ohne Mittel' d. h. ,blofs mit seinem Angesichte, mit seinem blofsen unerträglichen Anschauen, denen Gottlosen anthun' (Vrgl. die oben angeführten Stellen: 12, 481; 4, 1602 ss. 651 ss.). ,Dieser Anblick solcher Herrlichkeit und Majestät wird so bald den Verdammten das gröfste Schrecken und Pein sein, wie 2 *Thessal.* 1, 9 hievon saget, dass sie werden Pein leiden des ewigen Verderbens von dem Angesicht des Herrn. . . . Was wird das für ein schrecklich Ansehen sein, da die Gottlosen nicht allein alle Engel und Creaturen, sondern den Richter in seiner göttlichen Majestät werden sehen, und hören das Urtheil des ewigen Verderbens und höllischen Feuers ewiglich über sie sprechen' (11, 2517 ss.). ,Derohalben reden die recht, die da meinen, das werde die höllische Pein sein, da die Verdammten werden wünschen, dass sie der Hand Gottes (,dem Anschauen seiner Kraft') entfliehen möchten, werden aber nicht können, wie Paulus anzeiget 1 *Thessal.* 5. 3' (5, 1104); ,sie werden die Gegenwart seiner Allmacht empfinden, welche sie nicht werden ertragen können und doch werden ertragen müssen' (4, 1505).

Das Hauptwerkzeug aber, in welchem sich alle Zornwirksamkeit Gottes concentrirt und durch welches sie ihre Strafe an den Menschen vollzieht, ist der Teufel. Es ist bekannt, wie geläufig Luthern die Lehre vom Teufel ist und mit welcher Sicherheit und Kühnheit, welchem Ernst und welcher Ironie er dieselbe behandelt. Alle seine Schriften geben davon Zeugniss.

Weisse behauptet freilich, dass Luther den Teufel

nicht als ein persönliches Wesen, sondern nur als eine personificirte kosmische Macht auffasse. Ohne grade die hergebrachte Vorstellung bestreiten zu wollen, soll er dieselbe doch nur in problematischer Weise gelten lassen und nur als Verdeutlichungsmittel für seine Anschauung brauchen, nach welcher dem Teufel zwar nicht eine bloſse allegorische, aber noch weniger eine persönliche Wesenheit zukomme, sondern nur eine ideale, die ihren Sitz lediglich im Bewusstsein des allgemeinen Menschengeistes habe (a. a. O. §. 95. 110. 111). Aber Weisse ist nicht im Stande gewesen einen nur einigermaſsen befriedigenden Beweis für diese Behauptung zu führen. Denn einerseits handeln die von ihm S. 148 ss. angeführten Stellen aus dem Commentar zur Genesis nicht von der Existenzweise, sondern von dem Aufruhr und dem Fall des Teufels und seiner Engel, welchen Luther als Thatsache anerkennt, dessen Erklärung aber er mit Recht problematisch sein lässt, da uns das Wort Gottes darüber keine positiven Aufschlüsse ertheilt. Und was andrerseits den ‚überlegenen Humor‘ anlangt, mit dem er nicht selten den Teufel behandelt, so hat derselbe einen wohlbegründeten Ernst zu seinem bleibenden Hintergrunde, und ruht auf einer ganz andern Basis, als auf jener Ueberzeugung, dass die persönliche Existenz des Teufels nur eine eingebildete sei. Diese vermag höchstens einen forcirten philosophischen Humor zu erzeugen. Der luthersche dagegen stammt aus jener souverainen Verachtung nicht des Daseins, sondern der Macht des Teufels, die aus dem Glauben an den Sieg Christi geboren ist.

Freilich redet Luther ungleich seltener von dem Ursprung des Teufels, von seinem Fall und der Art seiner Existenz, als von seiner Herrschaft und Wirksamkeit in der Welt. Er folgt darin der Schrift und dem ihn durchweg bestimmenden praktischen Interesse. Die Thatsache des Falles der bösen Engel steht ihm fest; er beruft sich dafür besonders auf *Joh.* 8, 44. Dagegen lässt er die hinsichtlich der Motive des Abfalls von den Vätern und von

Bernhard aufgestellten Vermuthungen als Dichtungen auf sich beruhen (1, 201 ss.; 2530 ss.; 2, 584 ss.). Nicht als problematisch aber, sondern als positive Lehre spricht er es mehrfach aus, dass ,die Teufel erschaffene Geister sind, auch erstlich ohne Sünde gewest, ohne dass sie nicht Gott gehorsam noch selig blieben, sondern seine Feinde und zur Hölle verdammt sind, 2 *Petri* 2, 4' (**10**, 1287); ,sie haben sich durch einen ewigen und unwiederbringlichen Fall und Verstofsung der seligen Geister Ehre und Herrlichkeit und ewigen Gottes Anschauen zu ihrer ewigen, unerträglichen Verdammniss selbst beraubt' (**12**, 896). So gewiss nun ein Princip weder fallen, noch gehorsam oder ungehorsam sein kann, so gewiss hat auch die Lehre von dem Fall der Engel die Vorstellung von der geistig-persönlichen Wesenheit derselben zu ihrer nothwendigen Voraussetzung. Das ergiebt sich auch aus der Art, wie Luther durchgehends die Wirksamkeit des Teufels und den Kampf des Christen mit demselben zu behandeln pflegt; und liegt überhaupt in einer ganzen Reihe von Stellen, die Weisse nicht beachtet hat, klar vor. Man vergleiche z. B. nur die am Michaelistage gehaltenen Predigten, bei Walch **10**, 1233 ss. Der Teufel ist ihm nicht ein kosmisches Princip, sondern ein mit Bewusstsein, Verstand und Willen ausgerüsteter, geschaffener Geist, der vor seinem Fall ,ein sehr schöner Engel und eine sehr köstliche, edle Creatur gewesen, der aber aufrührerisch, neidisch, zornig und unwillig wider Gott worden, (**2**, 585). Er bezeichnet ihn, unter ausdrücklicher Verwerfung des alten und neuen Sadducäismus, der die Existenz von Geistern leugnet, als einen, der ,von Natur ein geschaffener Engel ist (**10**, 1233) und das gewaltige Oberhaupt der bösen Engel, unter denen eine Monarchie ist' (**2**, 1061; **1**, 203; **9**, 459 ss.). Diese alle sind erschaffene, mit Vernunft und Willen ausgerüstete Geister, ,die grofsen Verstand, List, Zorn und Gewalt haben, und wider Gott, seine Werke und seine Kirche fechten' (**10**, 1255; **12**, 929. 896). Ja er spricht es auch ausdrücklich aus, dass der Teufel ein persönliches Dasein habe: ,Mensch und Teu-

fel sind zwo unterschiedene Personen und Naturen' (**13**, 152). Und zwar bezeichnet er ihn als den ,rechten Erz- und Hauptfeind Christi und seines Reichs', dessen ,Werkzeug' alle andern Feinde ,sind und sein müssen' (**5**, 1381 ss.). Doch ,ist der Teufel schon gerichtet und das Urtheil der Verdammniss schon ihm zugesprochen, und fehlet nichts davon, ohne allein die Execution desselben, dass die Strafe über ihn auch vollzogen werde im ewigen höllischen Feuer' (**11**, 1225; **9**, 471 ss.). Diefs wird geschehen am jüngsten Tage. Denn ,wie im Himmel eitel Gerechtigkeit ist und der Teufel heraus ist gestofsen, also soll er auch endlich aus den Lüften und von der Erden in Abgrund der Höllen geworfen werden, und wird uns nicht mehr können anfechten, und wird keine Wolke noch Decke mehr zwischen uns und Gott sammt den Engeln sein' (**12**, 965. 919). S. auch oben S. 318.

Was nun sein Verhältniss zur Menschenwelt anlangt, so wirkt und waltet er in ihr mit unbestreitbarer Macht und unwiderstehlicher Gewalt als Lügner und Mörder, als Verführer, Verkläger und Verderber (**9**, 460; **10**, 1385; **22**, 1084, 1136, 1142 ss.), überhaupt als ,*diabolus*, das ist so viel als ein Lästerer *criminator, calumniator;* denn das ist sein natürlich Amt, dass er alle Dinge verderbet und zum ärgsten verkehret' (**10**, 1244). Er ist ein ,Gott der Sünde und des Todes' (**22**, 131), zugleich der Urheber und Gewalthaber von Beidem (**5**, 1161; **6**, 220. 1161. 1972; **10**, 1385; **12**, 2042. 918; **22**, 1094). Denn er hat Adams Geschlecht zur Sünde verführt und durch die Sünde in den Tod gebracht (**1**, 401; **5**, 1161; **10**, 1385; **13**, 1156). So vermittelt sich seine Herrschaft durch die Sünde und Schuld der Menschen, ruht auf derselben und reicht so weit, als die Sünde reicht. ,Wir sind alle von Mutterleibe an auf den Teufel geworfen, so viel das geistliche Leben belanget; wiewol wir auch geworfen werden auf Gott, nach dem natürlichen Leben' (**4**, 1704). ,Alles was nicht Christus und in Christo ist, ist darum unter dem Teufel und muss ihm dienen' (**18**, 2471 ss.). Die Welt ist sein Reich, er ist ihr Herr und Fürst und Gott; sie ist

seiner grausamen Tyrannei unterworfen, denn ‚er hält der Menschen Herzen in seinen Banden gefangen und treibt sie mit aller Macht und Gewalt, dass sie ihm müssen dienen zu seinem Willen‘ (**1**, 502; **8**, 37. 1626. 2367; **5**, 1382; **9**, 459. 461. 913; **12**, 929; **18**, 2472). Und zwar herrscht er über die Welt durch Sünde und Tod, als die Gewalten, durch welche er regieret (**9**, 949; **4**, 1901; **1**, 501 ss.); ‚der Schlangenkopf ist des Teufels Gewalt, Macht und Reich, als Sünde, Tod, Hölle, Gottes Zorn und ewige Verdammniss‘ (**13**, 1156). Seine Wirkung erstreckt sich auf Leib und Seele (**5**, 505; **10**, 1236; **12**, 930). Denn er zerplagt und martert die Gewissen (**5**, 772), er verführt zu falscher Lehre oder zur Sicherheit und Verzweiflung des Unglaubens (**4**, 1901; **5**, 712. 727. 902), er schlägt und straft mit Krankheiten und zahllosen Uebeln, uns zu verderben (**7**, 405; **10**, 1272. 1384; **22**, 1095. 1097. 1137). Alles fasst sich aber zusammen in dem Tode, dessen Gewalthaber, Meister und Schlächter der Teufel ist (**5**, 1161. 1397; **8**, 1233, 1234; **12**, 918. 929 ss.), obgleich der Tod seine ursprüngliche Causalität und Macht nicht in ihm, sondern in Gottes Zorn hat.

Denn so gewaltig und furchtbar die Macht Satans auch ist, sie ist weder eine autonome, noch eine absolute. Unter ausdrücklicher Ablehnung des Manichäismus führt Luther die Gewalt und Herrschaft des Teufels auf Gott zurück. ‚Siehe, wie klüglich Moses (*Ps.* 90) redet, wenn er solchen Zorn schlechts dem Schöpfer zulegt, auf dass nicht Manichäus komme mit seinem tollen Haufen und mache zwei Götter, einen guten, gnädigen und den andern bösen. Denn er spricht nicht, der Teufel zerbricht den Menschen und macht ihn zunichte, sondern du (Gott) selber . . . es ist alles dein Werk und dein Zorn. . . . Er gebraucht wol den Teufel dazu, dass er uns martere und tödte; aber der Teufel vermöchte dess nichts, Gott wollte denn durch solche Weise die Sünde an uns strafen‘ (**5**, 1104. 1108 ss.). So vermittelt sich ihm die Macht des Teufels durchaus im

Zusammenhange mit seiner Gesammtanschauung von dem Weltverhältniss Gottes, insonderheit mit seiner Lehre vom Zorne Gottes. Wie diese Herrschaft ihre kreatürliche Berechtigung und Vermittlung in der Sünde Adams und seines Geschlechts, so hat sie ihre objective, göttliche Autorität und Legitimität in dem Strafzorne Gottes. Ausdrücklich heiſst es an vielen andern Stellen, in Uebereinstimmung mit der eben citirten, ‚der Teufel hat seine Gewalt, sein Recht von Gott‘ (**7**, 65. 500. 153; **12**, 2043); er hat ‚den Zorn Gottes und die Gerechtigkeit für sich (**9**, 915; **6**, 1161); Gott braucht ihn als ‚sein Werkzeug, und Rüstzeug, als ‚seinen Henker, durch welchen er seine Strafe und Zorn ausrichtet‘ (**5**, 839. 1109; **18**, 2294; **10**, 1257; **12**, 481. 2043; **8**, 1234; **22**, 1097); seine Hände und Füſse sind ‚die scheuslichen gräulichen Klauen des Zorns Gottes und ewigen Todes‘ (**11**, 962). So herrscht der Teufel nicht wo er will, sondern nur so weit als Gottes Zorn geht. Sein Recht ist doch nur ein abgeleitetes und beschränktes, bedingt durch das Urrecht Gottes an uns, gegen den allein wir gesündigt haben (**5**, 773); seine Macht und sein Reich ist gebunden an den Zornwillen und das Zorngebiet Gottes. Nur so ist es zu verstehen, wie Luther so oft den Zorn Gottes und den Teufel nebeneinander stellen und was er als Wirkung des ersteren bezeichnet, zugleich auch von dem anderen herleiten kann. ‚Wir sind Kinder des Zorns und in des Teufels Stricken gefangen, zu seinem Willen‘ (**1**, 502); ‚der Teufel und Gottes Zorn verschlingen uns‘ (**13**, 1460). Und zu *Ps.* 6, 2. 3 heiſst es: ‚Gottes Zorn und Grimm ist, dass das Gewissen fühlet, dass es von Gott, vom Wort, vom Glauben verlassen ist; und wirket solches im Herzen der Satan, der den Tod, die Sünde und das (böse) Gewissen anrichtet, und auf Unglauben, Verzweiflung und Gotteslästerung dringet und treibet, mit seinen feurigen Pfeilen (*Ephes.* 6, 16), welche, wie Hiob 6, 4 sagt, den Geist aussaufen. Dass aber dieses nicht zugerichtet werde vom Satan, sondern dass vielmehr Gott allein darauf dringet, fühlet und gläubet das Herz. Denn der Satan

verkleidet sich in die Gestalt der Majestät. Dieses ist die allergröfste Anfechtung. . . . Die betrübte oder erschrockene Seele ist das Verzagen am Leben und Fühlen des Todes, in dem, dass Gott zürnet. Und kommet aber solch Schrecken alles her vom Satan, wenn der Mensch vom Wort, Geist und Gnade gelassen wird, und er da allein im Kampf und Noth wider den Teufel stehen muss' (4, 1901. 1904 u. a. m.).

Nicht darf aus solchen Stellen und ähnlichen, am wenigsten sofern sie von den Anfechtungen der Gläubigen handeln und schon Gott in Christo zur Voraussetzung haben, mit Weisse geschlossen werden, dass für Luther der Zorn Gottes und der Satan identische Begriffe seien. Wollte man seine Aussprüche so *crude nude* behandeln, so wäre es ein Leichtes, zu erweisen, dass er überhaupt Gott und den Teufel identisire (z. B. 5, 1779; 22, 131). Auch lehrt Luther, dass der Teufel nicht blofs mit Schrecken, sondern auch mit falschem Trösten, unter dem Schein der Wahrheit, die Menschen verführt. ,Denn er hat auch die Art an ihm, dass er die Seinen, das ist, die ungläubigen, vermessenen, sicheren, ruchlosen Herzen mit süfsem Trost füllet und sie freudig, trotzig, hoffärtig machet auf ihrem Wahn, dass sie kein Dräuen noch Schrecken Gottes Zorns und der ewigen Verdammniss nicht achten und härtere Köpffe werden, denn kein Stahl oder Diamant' (11, 1141). Ueberhaupt aber ergibt sich aus unsrer Darstellung seiner Lehre vom Zorn von selbst, wie unvereinbar mit derselben eine solche Vereinerleiung jener Begriffe ist. Wol aber sind ihm Beide insofern correlat, als der Teufel das eigentliche zornverfallene, zorngewirkte und zornausführende Werkzeug Gottes ist, und als für seine Bosheit die Zornwirkungen Gottes das ihm zugewiesene und ihm willkommene Element sind, in welchem er sich selbständig bewegt und die Mittel und Gelegenheiten findet, deren er sich zur Ausübung seiner versuchenden, verklagenden und verderbenden Herrschaft bedienen darf und bedient. Denn das, wozu er von Gottes Zorn verurtheilt ist und gebraucht wird, entspricht auch seiner Natur und seinem Willen. Er übt es zugleich kraft des

göttlichen Rechts seiner Gewalt und der teuflischen Lust seiner Bosheit, ‚die sich unsrer Verdammniss freut‘ (**6**, 1161) und die jene Gewalt missbraucht, indem sie dieselbe zur Durchführung ihrer diabolischen, gott- und menschenfeindlichen Absichten und Zwecke zu verwenden bestrebt ist (**10**, 1254. 1256). ‚Gleichwie ein Tyrann eben als wol die Gewalt hat, als ein Fürst, aber er braucht sie nur den Leuten zu Schaden‘ (**10**, 1233). So dient der Teufel zwar Gott, theils weil auch er ‚sowol als andere Creaturen der allmächtigen Macht, Gewalt und Wirkung Gottes unterworfen ist‘ (**18**, 2293), theils weil er nichts kann und darf, ‚es sei denn, dass es Gott haben wolle und er es ihm zulasse‘ (**2**, 1065); aber seine Wirksamkeit ist insofern doch eine selbständige, als er dabei theils ‚aus eignem, anerschaffenen Vermögen‘ (**1**, 1873) und nach seinem bösen Willen (**18**, 2297) handelt, theils sich von seinen eigenen widergöttlichen Motiven und Absichten bestimmen läſst. Er herrscht mithin nur da, wo Gottes Zorn es will und ihm gestattet; aber wo er herrscht, da übt er seine Gewalt und ‚kräftige Wirkung im Willen‘, da ‚müssen‘ ihm die ihm von Gott Unterworfenen dienen nach seinem Willen und zu seinem Willen‘, und ‚der menschliche Wille muss wie ein Knecht sein, ja wie ein Pferd dem Reuter folgen‘ (**18**, 2472. 2392; **1**, 502).

Je nachdem also der Zorn- und Strafzustand, dem das menschliche Geschlecht durch Adams Schuld anheimgefallen, von der einen oder der andern Seite in Betracht kommt, bezeichnet ihn Luther entweder als Wirkung des Zornes Gottes oder als Werk des Teufels und seines Bosheitszorns. Er unterscheidet darum nicht bloſs zwischen den Strafen, welche auf Gottes Geheiſs die bösen und die guten Engel ausrichten, auch wo die letzteren ebenfalls verderbend thätig sind (**10**, 1272; **1**, 1872); sondern er stellt geradezu Gottes Strafe und des Teufels Strafe einander gegenüber. ‚Gott ist, sagt er, ein barmherziger Gott, strafet nicht also, dass er gar ausrotte und vertilge, als der Teufel sonst thut, dass keine Hilfe noch Rath mehr da sei‘ (**3**, 2506; **22**, 182), oder: ‚Gott ist kein Teufel, kein

Wüterich, kein Tyrann noch Henker, wie du (Teufel) bist, ... sondern ist denen Sündern, so ihren Jammer fühlen und seiner Gnade begehren, barmherzig und gnädig' (5, 773). Ja in diesem Sinne nennt er den Teufel, nach der Schrift, auch einen Gott, der da ‚schrecket, mordet und würgt'; und stellt ihm den einen rechten Gott gegenüber, ‚der allein lebendig macht und tröstet. Denn das Wörtlein Gott ist in der Schrift ein solch Wort, das mancherlei Deutung hat und oft von einem Dinge verstanden wird, nach Art und Wirkung seines Wesens. Demnach wird der Teufel Gott genannt, nemlich ein Gott der Sünde, des Todes und der Verdammniss. Hier mufst du diesen Gott recht unterscheiden von dem rechten wahren Gott, der da ist ein Gott des Lebens, Trosts, Heils, der Gerechtigkeit und alles Guten; derselbige Gott ist allein der rechte Gott' (22, 131). So wenig aber solche Aussagen im Manichäischen Sinne gedeutet werden dürfen, ebenso wenig sind sie als eine Instanz gegen den von uns oben festgestellten Begriff des göttlichen Strafzorns zu gebrauchen. Denn die Strafgewalt des Teufels, das ist Luthers Meinung, ist dennoch lediglich darin begründet, dass Gott ein verzehrend Feuer ist (s. die erste der oben citirten Stellen 3, 2505 ss.), der selbst und zwar eben durch den Teufel auch zum ewigen Verderben straft. ‚Der Teufel, sagt die Schrift, schlägt todt; gleichwol sagt sie auch, dass Gott es thue; damit wir nicht, wie die Ketzer Manichäi, mehr Götter denn einen machen' (5, 839). Aber, und darin besteht der Unterschied, den Luther mit Recht macht, weder straft Gott aus demselben Motiv, da er keine Lust hat an dem Verderben der Menschen, noch ist er der nur strafende, der kein Erbarmen hätte mit dem verlornen Geschlecht und ‚nichts könnte, denn zürnen' (3, 1509).

Trotz ihrer relativen Selbständigkeit ist darum die Macht des Teufels, wie keine autonome, so auch keine absolute. Sie ist der weit übergreifenden, den Teufel selbst richtenden und strafenden Macht und der auch ihn für ihre Heilszwecke verwendenden Barmherzigkeit Gottes unterworfen. Der Satan hat nur Gewalt, so lange und

,wo Gott ihm verhängt oder Raum lässet' (5, 1779 ss. 1162. 22, 183). ,Wenn wir die Augen wollen aufthun, so können wir wol sehen und urtheilen, dass der Teufel gebunden ist und gefangen lieget, gleich als wäre er in die Eisen und Ketten gespannt, also, dass er auch nicht ein Haar auf unsrem Haupte kann anrühren, es sei denn, dass es Gott haben wolle und er es ihm zulasse. . . . Denn der Teufel hat so grofse Gewalt nicht, wie es äufserlich scheinet. Denn wenn er vollkommene Gewalt hätte zu toben und zu wüten, wie es ihm gelüsten möchte, so würdest du nicht eine Stunde leben' u. s. w. (2, 1065). Aber freilich, diese Schranke seiner Gewalt hängt mit der Selbstbeschränkung und dem Ansichhalten des göttlichen Zorns auf Grund seiner Liebe zusammen, wovon wir bald ausführlicher zu reden haben werden. Denn die Machtwirksamkeit des Teufels ist durchaus bedingt durch die Zornwirksamkeit Gottes. So weit diese reicht, so weit auch jene; und insofern als diese ein *infinitum* ist, ist es auch jene. Nicht aus dem Zorne, auch nicht aus der Macht Gottes an sich, sondern aus der Uebermacht des göttlichen Erbarmens leitet Luther darum die Beschränkung und die Gebundenheit der Herrschaft des Teufels ab. Die Macht Gottes ist vielmehr die auch ihn, wie alle Creatur, erhaltende, ausrüstende und rastlos bewegende Kraft (18, 2293 ss.; 2297). Der Zorn gibt ihm Recht und Raum zur vollen Entfaltung seiner Verderbensmacht, und weist ihm das ganze Gebiet der Sünde und des Todes als seinen unbeschränkten Wirkungskreis zu. ,Es ist Gottes Werk und Gottes Zorn, dass der Tod alles menschliche Geschlecht verschlingt' (5, 1109). Aber die Liebe Gottes zu der verlornen Welt bindet und fesselt seine Gewalt, denn ,die unermessliche Güte und Barmherzigkeit Gottes übertrifft weit die Bosheit des Teufels und erhält alle Dinge auf Erden wunderbarlicher Weise wider allen grimmigen Zorn, Wüten und Anfall desselben' (2, 1071). Ja die Liebe hemmt nicht nur sein Wirken und setzt demselben Mafs und Ziel, sondern sie weifs es auch für ihre Zwecke zu verwenden. Denn während das ,des Teu-

fels List und Werk und Amt ist, dass er das Beste zum Aergsten verkehret' (10, 1245), erweist sich die Macht und Weisheit der Liebe Gottes darin, dass ihr auch der Teufel wider Willen zum Guten, ,zu ihrer Ehre und unsrem Heil' (18, 2297) dienen muss. ,Gott braucht auch derer Teufel und bösen Engel. Die wollten wol gerne Alles verderben, aber Gott lässet es nicht zu, es sei denn ein Ruthe vorhanden, die wir wol verdienet haben. Er lässet kommen Pestilenz, Krieg oder sonst eine Plage, dass wir uns vor ihm demüthigen und fürchten, uns zu ihm halten und ihn anrufen ... Also muss der Teufel uns eben mit dem dienen, damit er gedenket Schaden zu thun. Denn Gott ist ein solcher Meister, welcher des Teufels Bosheit also kann brauchen, dass er Gutes daraus mache' (10, 1259).

Was aber die Wege und Mittel anlangt, deren sich die Liebe Gottes zu dem Ende bedient hat, so können wir hier nicht näher darauf eingehen, da eben diefs der Punct ist, wo Luthers Versöhnungs- und Erlösungslehre in seine Lehre vom Teufel eingreift. Wir haben ohnehin schon seiner Lehre von der Liebe Gottes vorgreifen müssen, zu der wir nun überzugehen haben. Nur so viel sei noch bemerkt: erstens, dass in der letztangezogenen Stelle, schon etwas von jener heiligen List in dem Verhalten Gottes gegen den Teufel durchschimmert, d. h. von der erfindungsreichen Weisheit und Demuth der erlösenden Liebe Gottes, welche für die hochmüthigen Gedanken Satans verborgen und unerreichbar, sich seiner List, Bosheit und Macht bemeistert, ohne gewaltsam sein Recht zu durchbrechen. Ferner, dass die Unterscheidung von Gott ausser Christo und in Christo auch für das Verständniss der Lehre Luthers vom Teufel mafsgebend ist. Denn so sagt er ja: ,Alles, was nicht Christus und in Christo ist, das ist unter dem Teufel und Gottes Zorn'; aufser Christo ist nichts, denn eitel Zorn und Verdammniss', und wer Gott anderswo als in Christo finden will, ,der findet nicht Gott, sondern den Teufel selbst an Gottes statt' (18, 2471; 8, 719). Das Gebiet, in welchem der Zorn Gottes waltet, ist

mithin eins, ob auch durchaus nicht einerlei mit dem Reiche des Satans, in welchem er ‚alle Diejenigen gefangen hält nach seinem Willen, die ihm nicht durch Christi Geist und Kraft aus seinen Banden gerissen werden‘. Dagegen sind sein Reich und Gottes Reich in Christo ‚zwei geschiedene Reiche, die stracks und aufs heftigste und härteste wider einander sind, und allezeit mit grofser Kraft wider einander streiten‘ (18, 2471 ss. 2392). ‚Alles was Fleisch ist, das ist gottlos und unter Gottes Zorn und gehöret nicht in Gottes Reich, so folget von Noth, dass es unter dem Reich und Gewalt des Teufels ist, nachdem kein Mittelreich ist zwischen Gottes und des Teufels Reich, die stracks und ewig wider einander sind‘ (18, 2377).

Die volle Bedeutung dieses Reichs, sein Wesen und insonderheit seine relative Selbständigkeit dem Reiche Gottes gegenüber, wie Luther sie auffasst, vermögen wir erst zu erkennen, wenn wir schliefslich das Verhältniss noch schärfer ins Auge fassen, in welchem ihm der Strafzorn Gottes zu seiner Verwirklichung in der Welt steht.

§. 19.

Das Zorngebiet als kosmische Macht.

Ziehen wir vorerst das Resultat unsrer bisherigen Untersuchung, so ist es unzweifelhaft klar, dass Luther den Zorn schlechthin auf Gott selbst, als den Schöpfer, zurückführt. Es ist Gott selbst, der sich in allen kosmischen Manifestationen des Zorns, insonderheit in den Schrecken und Höllenstrafen des Gewissens, in der Macht des Todes und in der Gewalt des Teufels, wirksam erweist. Keineswegs blofs im Sinne seiner ‚natürlichen Gegenwärtigkeit‘ (der metaphysischen), wie Luther sie im Unterschied von ‚der geistlichen‘ (persönlichen) Gnadengegenwart Gottes bezeichnet (6, 2605), und der gemäfs er ‚an allen Enden ist, auch mitten in der Hölle, Tod und Sünden‘, da er kraft ihrer in allen Creaturen wirkt und sie

unaufhörlich ‚reget und treibet‘ (18, 2295 ss; 7, 1421 ss.). Sondern Gott ist in der Zornwelt persönlich wirksam nach seiner der Sünde feindlichen ‚Art und Natur‘ und der dieser entsprechenden Energie seines gerechten und heiligen Willens: es ist sein Werk, sein Gericht, seine Strafe, die sich darin direct kund geben. Denn so mannichfach auch diese Strafe sich vollziehe, da dem Zorne Gottes alle Creatur, die unpersönliche und persönliche dienstbar ist, wesentlich ist sie nur eine — der Tod, das ewige Todesgericht an Leib und Seele. Seine concentrirte subjective Verwirklichung hat derselbe in den Höllenqualen des bösen Gewissens, als dem eigentlichen Tode im Tode. Sein von Gott dazu berechtigtes und ermächtigtes Hauptorgan ist der Teufel, als der Gewalthaber und Vollstrecker des Todes. Aber seine primäre und wirksame Causalität hat er in dem Zorne Gottes. Dieser ist die eigentliche Todesmacht, das Tödtende des Todes. ‚Ohne Zorn wäre der Tod noch zu leiden, aber wo er verschuldet und durch die Sünde verdienet ist, da gehet der Zorn Gottes mit und machet den Tod unerträglich, dass nichts denn Tod da zu finden und zu fühlen ist‘ (6, 2638); ‚der Tod ist Gottes Zorn‘ (5, 1084).

Während aber diefs fest steht und von uns auch stets im Auge behalten sein will, ist damit Luthers Lehre vom Zorne Gottes keineswegs erschöpft. Diefs ist nur die eine, grundbedingende Seite derselben. Wollten wir bei ihr allein stehen bleiben, so würden wir seine Lehre noch nicht vollständig dargelegt und verstanden haben, und hätten eine ganze Reihe ebenso häufiger, als am meisten auffälliger Stellen unbeachtet gelassen. Das gesammte Zorngebiet ist ihm nemlich einerseits ein von Gott gewolltes und gewirktes, andrerseits sieht er in demselben unläugbar zwar nicht eine Naturmacht, wol aber eine Gott fremde, reale, kosmische Macht, die als solche zugleich aus Gott herausgesetzt ist, so dass ihr Gott gegenüber eine relative, und zwar nicht blofs aufsergöttliche, sondern auch widergöttliche Selbständigkeit zukommt.

Wir berühren hiermit eine der tiefsten und schwierigsten Grundanschauungen Luthers, über die wir uns Klarheit verschaffen müssen, nicht blofs weil sie so arg missverstanden worden ist, sondern weil sie einen hervorstechenden Zug seiner Lehre bildet und auch für das richtige Verständniss seiner Versöhnungslehre unentbehrlich ist.

Schon die im vorigen Paragraphen mitgetheilten Aussprüche über die Macht des Teufels führen zu der eben erwähnten Anschauung von der Zornwelt und sind nur unter dieser Voraussetzung zu verstehen. Auch verbindet Luther, wie gesagt, durchweg ‚Gottes Zorn und des Teufels Gewalt' miteinander. Das haben wir auch bei derjenigen Reihe von Stellen im Auge zu behalten, die jetzt unsre Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen. Es sind die mehrfach schon von uns berührten, ihm sehr geläufigen, in denen er die Werke des Zorns als fremde, die der Gnade als Gottes eigene Werke bezeichnet. Mit welchem Recht er diese aus der praktischen Mystik entlehnte, aber von ihm mit eigenthümlicher Energie und Tiefe durchgeführte, auch auf das Kreuz Christi und das Wort des Evangeliums angewandte Unterscheidung auf *Jes.* 28, 21 hergebrachter Weise gründet, haben wir hier nicht zu untersuchen. Genug, dass sie ihm und der reformatorischen Theologie eine sehr geläufige ist; denn wie sie sich schon in seinen frühesten Predigten und in den gegen Tetzel gerichteten Resolutionen findet, so kehrt sie auch in den späteren Schriften, in seinen Predigten, seiner Auslegung der Psalmen und Propheten u. s. w. immer wieder [1].

Gott ist ‚ein Gott des Lebens und Heils, heifst es in dieser Beziehung — und solches ist sein eigen Werk. Dass er aber solches sein Werk ausrichte, tödtet er

1) Man vergl. **12**, 2299 (v. J, 1516); **18**, 64. 315 (v. J. 1518); **4**, 343 u. **10**, 1637 (v. J. 1520); **3**, 1592 (v. J. 1525); **5**, 1109. 1161 u. **6**, 553 (v. J, 1534); auch **6**. 1971. 2235; u. a. m. Auch in unsren Bekenntnifsschriften findet sie sich: Apologie S. 175 u. 197; Concordformel S. 535. 635. Ausg. v. Müller.

und verderbet, welches sein fremd Werk ist, auf dass er zu seinem rechten eigenen Werke komme' *Jes.* 28. 21 (4, 343; 10, 1637). Ausführlicher spricht er sich in einer Predigt v. J. 1516 (über *Ps.* 19, 2) aus: ,Gottes Werk ist nichts anderes, als Gerechtigkeit, Friede, Barmherzigkeit, Wahrheit, Sanftmuth, Gütigkeit, Freude und Heil wirken; sintemal ein Gerechter, Wahrhafter, Friedfertiger, Gütiger u. s. w. nicht anders wirken kann, weil es seine Natur also mit sich bringet. Gott machet also Gerechte, Friedfertige, Wahrhaftige, Gütige u. s. w. Dieses sind Werke seiner Hände. Siehe aber, zu diesem Werke selbst, als seinem eignen, kann er nicht gelangen, wo er nicht annimmt ein fremdes Werk und so ihm zuwider (*Jes.* 28, 21). Das fremde Werk aber ist: Sünder, Ungerechte, Lügner, Traurige, Narren, Verderbte machen; nicht, dass er in der That solche mache, sondern, weil der Stolz der Menschen, da sie solche sind, so gar nicht will, dass sie solche werden oder sind; dass also Gott mit gröfserer Beschäftigung, ja allein diefs Werk brauchet, damit er zeige, dass sie solche sind, und also in ihren eignen Augen werden, was sie in Gottes Augen sind. Weil nun Gott nicht kann gerecht machen, aufser diejenigen, welche nicht gerecht sind, so wird er genöthiget, vor dem eignen Werke der Rechtfertigung, durch ein fremdes Werk zu arbeiten, auf dass er Sünder mache. Also spricht er: ich will tödten und lebendig machen, ich will schlagen und heilen. Bei diesem fremden Werke aber, welches ist das Kreuz Christi und der Tod Adams, sind unsre heftigsten Feinde, die sich für gerecht, weise und für etwas halten. Sie wollen nicht, dass ihr Adam getödtet werde, desswegen gelangen sie nicht zu dem eignen Werke Gottes, welches ist die Rechtfertigung oder die Auferstehung Christi. Gottes fremde Werke sind demnach die Leiden Christi und die Leiden, so in Christo sind, die Kreuzigung des alten Menschen und die Tödtung Adams; das eigne Werk Gottes aber ist die Auferstehung Christi und Rechtfertigung im Geist, und die Lebendigmachung des neuen Menschen (*Röm.* 4, 25).... Gleichwie Gottes Werk doppelt

ist, nemlich das fremde und das eigene; also ist auch das Amt des Evangelii doppelt (als Predigt der Gnade — Evangelium, und Predigt der Sünde, als Ausleger des Gesetzes — Kakangelium'). S. W. **12**, 2299 ss. vergl. mit 2288 und **6**, 553 (zu der Hauptstelle *Jes.* 28, 21 selbst). Ebenso heifst es **6**, 553: ,Das Wort, welches sonst an und vor sich ein Wort des Heils und des Lebens ist, ist selbigen (der Welt) ein Hagel, ein Wort des Verderbens und des Todes'. Diefs liegt aber nicht am Worte, sondern am Unglauben der Gottlosen. ,Ich thue das nicht, spricht der Herr, mein eigentliches Amt ist selig und lebendig zu machen. Ich werde aber genöthiget auch dieses fremde Werk zu thun; denn ich kann die Meinen nicht erhalten oder erleuchten, wenn nicht die Verblendeten umkommen, die sich auf ihre Gerechtigkeit verlassen. Denn weil ich gekommen bin, dass ich die Meinen durch die wahre Gerechtigkeit gerecht mache. . . . desswegen werde ich genöthigt, diejenige Gerechtigkeit zu verdammen, die aus eignen Werken herkömmt. Jedoch ist dieses nicht mein eignes, sondern ein fremdes Werk'. Endlich zu *Gen.* 9, 2: *Misericordia est de natura Dei, cum ira vere sit alienum Dei opus, quod contra naturam suam suscipit, cogente ita malitia hominum* [1].

1) Wittenb. Ausg. T. VI, f. 1196. W. **1**, 894. Dazu sei hier noch folgende Stelle aus der Ausl. v. Ps. 90, 16 hinzugefügt: Moses will sagen: ,gib du uns ein Werk gegen des Satans Werk. . . . Des Teufels Werk ist, dass er uns hat untertreten und durch die Sünde aus dem Leben in den Tod geworfen, wie *Hebr.* 2, 14 den Satan nennet einen Gewalthaber des Todes; wider solch Werk des Satans ist Christus kommen mit seinem Werk und hat dem Tod die Macht genommen und das Leben ans Licht gebracht; denn das sind in Wahrheit göttliche Werke: fromm machen, lebendig und selig machen. — Gott ziehet ihm wol auch zu das Werk der Tödtung, wie wir in diesem Gebet droben (v. 3) gehört haben. So sagt auch die Schrift öffentlich von Gott, dass er tödte und lebendig mache (1 *Sam.* 2, 6). Aber der heilige Prophet Jesaias (28, 11) giebt einen Unterschied der Werke Gottes, dass etliche sein sein eigen nach seiner Art, und etliche fremde, die er thun muss wider seine Art. Seine eigene Werke sind die Werke der

Der allen diesen Stellen gemeinsame Hauptgedanke ist an sich klar und bedarf keiner Erläuterung; hier um so weniger, als wir die Art und Weise, wie Luther das Verhältniss der Liebe zum Zorne Gottes auffasst später eingehender zu untersuchen haben. Die Frage, die uns hier beschäftigt, ist: warum und in welchem Sinne Luther die gesammte theils strafende, theils züchtigende Zornwirksamkeit Gottes, als eine Gott fremde, im Gegensatz zu seiner Gnadenwirksamkeit bezeichnet. Vor Allem will er nicht gnostisch-dualistisch verstanden sein; denn Gott nimmt sich dieser Werke, wenn auch als frem-

Barmherzigkeit, dass er die Sünde vergiebt, fromm oder gerecht spricht und selig macht, die an Christum glauben. Seine fremde Werke sind richten, verdammen und strafen die unbufsfertigen Ungläubigen: solche muss Gott an sich nehmen und seine Werke nennen, um unsrer Hoffart willen, auf dass wir dadurch gedemüthiget, ihn für unsern Herrn erkennen und seinem Willen gehorsamen. Darzu muss er auch dieselbigen thun aus der Ursache, wie oben angezeiget, dass wir uns nicht sollen zwei Götter dichten, wie die Manichäer, deren einer sei ein Anfang des Guten, der andere des Bösen. Gott will, dass wir wissen sollen, dass alles Uebel, so uns zukömmt, aus seinem Verhängnisse uns zukomme; denn wo er es nicht zuliefse, hätte der Satan Hiob nicht so quälen können... Solche (eigene) Werke (Gottes) aber sind, dass Christus uns von Gott gemacht ist zur Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung, Erlösung, Licht, Freude und allem Guten.... Wenn nun uns Gott sich erzeiget in solchen Werken des Lebens, Heils und Gerechtigkeit, erscheinet er fürwahr in seiner Herrlichkeit. Ehe denn er sich aber dermafsen sehen läfst, ist er fürwahr, wie Moses spricht, unter dem finstern Wasser... Also (als zornigen Gott) liefs er sich sehen auf dem Berg Sinai; dergestalt hat ihn auch Moses beschrieben. — Allhier bittet er aber, dass eine andere Gestalt gezeigt werde, die wir mit Lust mögen anschauen und uns darob freuen. Also in Wahrheit ist Gott, wenn wir ihn in der Person Christi ansehen; denn in ihm ist die höchste Barmherzigkeit, Heil, Leben, Erlösung; in ihm erscheinet Gott herrlich, das ist, er lässet sich sehen in seinen herrlichen, fröhlichen Werken. Auf diese Weise, spricht er, zeige dich uns armen, dürftigen, verdammten Sündern‘ (**5**, 1161 ss.).

der an, ja ‚thut‘ und wirkt sie selbst, er selbst ist es, der da zürnt und straft, richtet und tödtet, so dass wir uns nicht ‚zwei Götter‘ dichten dürfen, wie die Manichäer‘, sondern alles Uebel als von ihm verhängt entgegennehmen sollen. Schon hieraus, wie überhaupt aus dem, was er uns bisher über den Zorn Gottes gesagt, erhellt, dass der Gegensatz von eignen und fremden Werken Gottes ihm nur relativ, d. h. in Beziehung auf seine Unterscheidung von Gott aufser Christo und in Christo gemeint sein kann. Nicht von Gott überhaupt und nach seinem schöpferischen Verhältniss zur Welt, sagt er, dass jene Werke ihm fremde seien, sondern von Gott, ‚wenn wir ihn in der Person Christi ansehen‘, also von Gott in Christo und bezogen auf diese seine Offenbarung. Warum bezeichnet er sie aber dennoch als Gott fremde? Zuvörderst, weil sie überhaupt nicht in dem ewigen, seligen Innenleben Gottes, das sich uns eben in Christo erschlossen hat, Raum haben, sondern lediglich seinem Verhältniss zur Welt, und zwar zur gefallenen, sündigen Welt, angehören. Dieses ist insofern ein Gott fremdes, weil es ein Verhältniss zu einer von ihm abgefallenen und ihm entfremdeten Welt geworden ist. Man vrgl. die schöne Stelle in jener schon erwähnten Predigt v. J. 1534 über 1 *Joh.* 4, 16 ss. (9, 1268 ss.), auf die wir noch mehrfach zurückkommen werden. Nachdem er hier gesagt, dass Gott, obgleich seinem Wesen nach ‚ein Abgrund ewiger Liebe‘, dennoch mit seinen ‚zornigen Werken‘ die Welt strafen müsse, und dass diefs nicht anders sein könne, theils um seiner Majestät, theils um der Seinen und der Welt willen, fährt er also fort: ‚gleich als man von einem frommen Fürsten und Herrn muss sagen: der Fürst ist eitel Liebe und Gnade gegen Jedermann, nichts desto weniger muss er führen Schwert, Spiefs, Hellebarten und Büchsen, Henker und Stockmeister um sich haben, damit er um sich greifet und drein schmeifset unter die, so wider sein Reich und feindlich Regiment streben oder den Seinen Leid thun. Aber in seinem Saal und Schlofs ist nichts, denn eitel Gnade

und Liebe, und muss doch Jenes auswendig auch thun. . . . Also ist auch bei Gott kein Zorn und Ungnade, und sein Herz und Gedanken nichts denn eitel Liebe' u. s. w. Auch hier ist von Gott besonders insofern die Rede, als er uns sein Herz ausgeschüttet und seinen liebsten Sohn geschenkt hat.

Wenn nun Luther unter dieser Voraussetzung sagt, dass Gott seine Zornwerke ,ungern, wider seine Art und Natur, ja wider seinen Willen, genöthigt und gezwungen' thue, so ist zuvörderst klar, dass ihm der Zorn unmöglich in genetischem Zusammenhange mit der Liebe stehen, nicht in ihr seine Wurzel haben kann; sonst könnte und würde er diese Werke nicht als solche bezeichnen, die eben der Liebe Gottes ,fremd' seien. Aber ebenso gewiss will er auch nicht so verstanden sein, als sei ihm der Zorn etwas Ungöttliches, Gottes Unwürdiges und mit seiner Gottheit Unvereinbares, oder doch etwas nur Aufser- und Widergöttliches. Er schliefst ihn nur aus dem innern Selbstleben Gottes aus und giebt ihm nur Raum für das Weltverhältniss Gottes. Um ihn aber dabei nicht falsch zu verstehen, haben wir uns daran zu erinnern, dass nach Luthers Anschauung Gott als Schöpfer sich selbst und nicht einen Anderen seiner Creatur offenbart, und wiederum sich, nicht als einen Anderen, sondern als den, welcher er in seinem Wesen ist, als den gerechten und guten. Auch der Zorn ist ihm wirkliche Selbstoffenbarung Gottes unter Voraussetzung der Sünde; auch der Zorn hat seinen Ursprung darin, wie wir gehört, dass Gott gleichfalls ,nach seiner Art und Natur' die Sünde hasst. So kommen wir auch hier zu demselben Ergebniss. Er unterscheidet zunächst Gott und Gott, und nur desshalb kann er ohne sich zu widersprechen Beides sagen, wie er denn Beides sagt: dass der Zorn der Natur Gottes gemäfs sei, und dass Gott seine Zornwerke dennoch wider seine Natur thue. Dabei will aber diese fernere Unterscheidung nicht übersehen sein. Nur von den Zornwerken, also von der innerweltlichen Verwirk-

lichung des Zorns, sagt Luther, dass Gott sie ‚wider seine Natur vornehme'. Dagegen ist mir keine Stelle bekannt und man wird wol auch vergeblich nach einer suchen, in welcher er den Zorn selbst und an sich als etwas dem Wesen Gottes des Schöpfers Widerstrebendes und Fremdes bezeichnete. Wol sagt er z. B. (1, 984), ‚dass der Zorn eigentlich ein solches Werk sei, das Gott gar entgegen ist'; aber schon die Ausdrucksweise selbst (‚Werk') zeigt an, dass er hier von dem weltwirklich gewordenen Zorn redet; wie er denn oft das Wort in diesem Sinne braucht, namentlich wo er Sünde und Gesetz, Tod, Teufel und Hölle den Zorn nennt.

Die Beachtung dieser Unterscheidung führt uns auch auf das richtige Verständniss jener Bezeichnung. Was ist es, dass Gott dazu nöthigt, wider seinen Heilswillen und gleichsam gezwungen solche ihm ‚fremde' Zornwerke zu thun? Seine Liebe in Christo natürlich nicht; denn wenn dieselbe ihn auch bestimmt, diese seine Wirksamkeit zum Heil zu verwenden, so ist sie es grade, der solche Werke fremd sind. Aber auch sein Schöpferverhältniss an sich noch nicht; denn in diesem Verhältniss haben z. B. die guten Engel ihre Seligkeit. Es ist vielmehr die Gerechtigkeit und Heiligkeit der göttlichen Majestät in ihrer Beziehung zur abgefallenen Schöpfung, welcher diese Werke, so wie sie geschehen, abgezwungen werden, da Gott als Schöpfer nicht anders kann und will, denn die Sünde strafen und so strafen, wie er es thut. Wir legen absichtlich auf den Modus der Wirksamkeit solchen Nachdruck. Denn allein nach der die Zornwerke wirkenden Causalität in Gott betrachtet, wäre die Bezeichnung noch immer eine unmotivirte und irreleitende. Sie wäre es um so mehr, als Luther in dieser Hinsicht, wie wir wissen, auch die richtende und rächende Wirksamkeit Gottes, nicht bloſs als von Gott gewollte bezeichnet, sondern auch als die seiner Majestät allein zukommende (3, 2777; 12, 480), ja sogar gleichfalls als das ‚ihm eigene Werk' (4, 819; 5, 1109), an dem er auch nach seiner Gerechtigkeitsliebe ‚eine Lust hat' (3, 2483), betrachtet

und gewahrt wissen will. Er selbst weist uns auch auf einen andern Gesichtspunct hin, unter welchem er diese Werke als fremde und abgenöthigte bezeichnet, theils wenn er sagt: *cogente malitia hominum* (s. oben S. 163), oder ‚gezwungen und gedrungen durch unabläſsliche, unbuſsfertige und verstockte Bosheit der Menschen, dass er zürnen und strafen muss' (5, 1721); theils wenn wir uns daran erinnern, was er von der Art und Weise der Ausrichtung dieser Werke in der Welt lehrt (12, 841; s. oben §. 18). Nicht die wirkende Causalität in Gott, sondern die verschuldende und herausfordernde, die in dem Verhalten der Creatur, des Teufels und des gefallenen Menschengeschlechts, gegeben ist, und ferner die kosmische Vollzugsweise des Zorns ist es, um deretwillen er die Werke so nennt. Denn einmal muss Gott strafen um der daseienden und beharrlich festgehaltenen Sünde willen, während er seine Liebe in Christo walten lassen möchte; und ferner gehen diese Werke nicht unbedingt und unmittelbar, wie die der freien Gnade, aus seinem Wesen hervor, sondern bedingt und herausgefordert durch die Beschaffenheit der abgefallenen Creatur; überhaupt bestimmt und vermittelt durch das von Gott selbst, als dem Schöpfer, geordnete Gesetz seines Verhältnisses zur Welt und seiner Wirksamkeit in ihr. Denn seine eigenen Werke wirkt Gott allein; bei seinen fremden aber ‚laufen der Creaturen Kräfte mit unter' (7, 1294). Gott muss sich also bei diesen, seiner eignen Schöpfungsordnung gemäſs, mit dem seiner Natur fremden Bösen so weit befassen und mit den seinem Willen widerstrebenden Bösen so tief einlassen, als er sich derselben zu Mitteln und Ausrichtern seiner Strafe oder Zucht bedient. Von hier aus angesehen, widerstreben diese Werke nicht bloſs seiner Liebe, sondern auch seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit, sind überhaupt seiner göttlichen ‚Art und Natur' fremd und zuwider [1].

1) Harries (a. a. O. S. 770) stellt dieser Erklärung der *opera aliena* das Bedenken entgegen, dass dann auch die Barmherzigkeit

Verhält es sich aber so, dann leuchtet auch aus dieser Lehre Luthers das Zugeständniss und die Voraussetzung einer relativen Freiheit der Creatur und einer mit derselben in dem Schöpferverhältniss Gottes gesetzten göttlichen Selbstbeschränkung hervor, ohne welche ernstlichst weder von fremden Werken Gottes, noch von einer Nöthigung desselben zu solchen in dem dargelegten Sinne die Rede sein kann. Man wird uns nach unsren früheren Erörterungen (Buch I. Cap. 3) nicht so verstehen, als behaupteten wir, dass Luther diese aus seinen Praemissen nothwendig folgende Consequenz zu Gunsten der Freiheitstheorie auch selbst gezogen und systematisch geltend gemacht habe. Wol aber ist diese seine Lehre ein neuer Beleg dafür, dass seine Theologie ihren Grund und ihr Princip in keiner Theorie, weder in einer deterministischen, noch in einer freiheitlichen, sondern allein in dem Worte Gottes und der daran gebundenen Glaubenserfahrung hat; und dass er der einen wie der andern Anschauung, unbe-

Gottes, weil gleichfalls durch die Sünde veranlaſst, als ein *opus alienum* bestimmt werden müsse. Dagegen bemerken wir, dass Luther selbst die Wahl und den Sinn jenes Ausdrucks auf die von uns dargelegte Weise erklärt; und ferner, dass er in wesentlich unterschiedener Weise den Zorn und die Gnade durch die Sünde hervorgerufen sein lässt. Denn der Zorn erfolgt nothwendig, die Gnade erweist sich frei; jener ist durch die Sünde verursacht, diese durch sie nur veranlasst. Ueberhaupt sind die Ausstellungen, die Harries an der Anschauung Luthers vom Zorne Gottes, zum Theil eben jener Ausdrucksweise wegen, macht, nicht genug begründet: theils weil er diesen Ausdruck selbst nicht richtig fasst, theils weil Luther, wie unsre Darstellung gezeigt hat und weiter zeigen wird, die vermissten Momente in der That selbst darbietet und hervorhebt, theils weil gewisse Seiten der Lehre Luthers vom Zorn sich allerdings nicht harmonisch in die von Harries vertretene Anschauung einfügen. In letzterer Hinsicht genügt es nicht und entspricht auch nicht der Aufgabe einer historischen Darstellung, das, woran der Darsteller subjectiven Anstoſs nimmt, einfach durch Berufung auf die herrschende populäre Anschauung jener Zeit zu entschuldigen und zu beseitigen.

kümmert um die Ausgleichung beider, nur so viel einräumt, als es die Schrift und das praktisch-christliche Interesse erfordern oder gestatten. Daher erklärt es sich, dass in seiner Theologie, trotz ihrer deterministischen Sätze, doch die Hauptelemente zu einer schriftgemäfsen christlichen Freiheitslehre gegeben sind. Zu diesen will insbesondere auch seine Lehre von den fremden Werken Gottes gerechnet sein, wie sich noch bestimmter aus den folgenden Belegen und Erwägungen herausstellen wird.

Fremde nennt er dieselben, wie wir gesehen, nicht desshalb allein und eigentlich, weil sie nicht von dem Liebeswillen Gottes in Christo ausgehen, sondern weil Gott ‚sie an sich nehmen und seine Werke nennen muss um unsretwillen', weil Gott sich dabei ‚eines fremden Werks, so ihm zuwider ist' annimmt, d. h. sich dabei creatürlicher Werkzeuge bedient und mit solchen Werken befafst, an denen, sofern er sie durch jene ausrichtet, die Sünde derselben haftet, und die sofern sie desshalb böse sind, nicht er thut, sondern seine Creatur: der sündige Mensch und namentlich der Teufel. Beachtenswerth in dieser Beziehung ist es schon, wie sich Luther über das Wirken Gottes in den Bösen äufsert: ‚Gott wirkt, sagt er, ‚in uns d. i. durch uns Böses: nicht dass die Schuld Gottes sei, sondern an uns ist der Fehl, die wir von Art böse sind, und dass Gott, der uns nach der Art seiner allmächtigen Wirkung treibet, da nicht anders thun könne, denn dass er durch den bösen Rüstzeug Böses wirkt; wiewol er des Bösen nach seiner Weisheit wol brauchet zu seiner Ehre und unsrem Heil... Item, dass Gott auch den Willen Satanä, den er böse findet und nicht Böses in ihm von Neuem macht, treibt wo er hin will, wiewol damit derselbe böse Wille nicht aufhört böse zu sein' (18, 2297). Eben dieser, als verderbt und böse von Gott vorgefundene, also relativ selbständige, creatürliche Wille ist es aber, dessen er sich in seinen fremden Werken als eines ‚bösen Rüstzeugs' bedient. In derselben Weise unterscheidet Luther auch an dem Hauptwerk gött-

lichen Zorns die creatürlich hervorgerufene und göttlich bewirkte Seite desselben, wenn er von dem Tode redet, sofern ihn Gott an der Creatur findet und sofern er selbst ihn wirkt (das. 2235).

Noch bestimmter zur Sache spricht er sich in denjenigen Stellen aus, wo er die Zornwerke Gottes, alle Uebel sammt dem Tode, lediglich seitens der creatürlichen Causalität, der menschlichen und der satanischen, betrachtet. ‚Das sind des Satans, unsrer Sünden und unsres Gewissens Werke, dass sie allein mit Schrecken und Tödten umgehen‘ (5, 748). So besonders auch in der mehrfach erwähnten Ausl. von *Hos.* 13, 9: ‚Gott ist von Natur gut, darum kann nichts von ihm kommen, das nicht gut wäre. Der Tod aber ist böse und die Sünde ist auch böse, dessgleichen die Strafen, die auf die Sünde folgen, sie seien leiblich oder geistlich; darum kommen diese Uebel nicht von Gott. Woher kommen sie denn, sprichst du? Sie kommen aus der Sünde, nach 1 *Mos.* 2, 17. Fragest du nun weiter: wo die Sünde herkomme? So zeiget dir die Schrift, sie komme vom Teufel... Derohalben ist das nun die rechte Ursache des Bösen oder der Sünde, dass der Wille durch die Sünde verderbt ist. Denn daher fliefsen, als aus einem Quellbrunnen, nicht allein allerlei Sünden, sondern auch alles andere Uebel, so wir in diesem elenden Leben leiden und die Verdammten in Ewigkeit leiden werden‘. Dieselben entstehen alle ‚aus der Sünde durch den Satan‘ (6, 1970 ss). Dass Luther hier die Sache nur nach einer Seite anschaut, dass er wiederum dieselben Uebel und insonderheit den Tod ‚schlechts dem Schöpfer zulegt, der wol den Teufel dazu gebrauchet‘ (5, 1108 ss.; 4, 653), dass ihm also der Zorn Gottes die in diesem Gebiete allein mafsgebende und letzte Causalität ist, bedarf nach dem früher darüber Festgestellten kaum noch der Erwähnung. Aber eben so klar ist es auch, dass er zwischen der creatürlichen und der göttlichen Causalität in der Zornwelt unterschieden und jener eine gewisse Selbständigkeit eingeräumt wissen will. Darum kann er auch zu *Ps.* 2, 5 Verderben und Verder-

ben entgegensetzen und sagen: ‚es wäre noch eine gelinde Strafe gewesen, wenn die Juden allein zerstöret worden wären, aber dass sie mit Gottes Zorn zerstöret sind, das ist eine erschreckliche grausame Strafe' (4, 327). Aus demselben Grunde klagt er auch darüber, ‚dass Gottes Amt und Recht dienen muss, dem creatürlichen Neid und Hafs, weil die Menschen und der Teufel ‚ihren eigenen Zorn drein mengen und an Gottes Zorn hängen', zu dessen Ausrichtung sie berufen sind (11, 1836 ss.). Es laufen hierbei eben ‚der Creaturen Kräfte mit unter, und sind nicht blofs eigene Werke Gottes' (7, 1294).

Vergegenwärtigen wir uns die angezogenen Stellen alle und nehmen zu ihnen das hiezu, was wir im vorigen Paragraphen über den Teufel, sein Recht, seine Gewalt und die Art seines Wirkens kennen gelernt haben, so kommen wir zu dem Ergebniss, dass Luther den Zorn Gottes, sofern es sich um die innerweltliche Verwirklichung desselben handelt, als eine durch den heiligen Willen der Majestät bewirkte und getragene, durch die Sünde des Menschen verschuldete und durch den Satan verwaltete reale Macht in der Welt ansieht: als eine kosmische Macht, die ihre objective Basis in dem Schöpferverhältniss Gottes zur Welt, ihre subjective Bedingung in der Sünde, und ihr herrschendes creatürliches Haupt in dem Teufel hat. Sie ist keine Naturmacht, sondern eine Willensmacht, welcher der ganze irdische Kosmos verfallen ist und die sich hier in dem ganzen grofsen Organismus der Herrschaft der Sünde, des Todes und des Teufels manifestirt. Als solche ist sie zwar vor Allem göttlichen Rechts und göttlicher Macht, von ihr getragen, erhalten und regiert, darum auch mit der Autorität eines unverbrüchlichen Rechts ausgerüstet. Denn sie hat, wie Luther vom Teufel lehrt, ‚ihre Gewalt und ihr Recht von Gott' und seinem Strafzorn, den er in ihr und durch sie bethätigt, indem er sich dabei der gesammten ihm unbedingt zu Gebote stehenden Creatur bedient. Aber als kosmische, creatürliche Willensmacht ist sie, herausgefordert durch den Willen der

sündigen Creatur und verwaltet durch den Willen des Teufels, zugleich eine aus Gott herausgesetzte, eine relativ selbständige, aufsergöttliche Macht und Ordnung, die nach dem ihr immanenten, von Gott verordneten Gesetz des Fluches und des Todes mit innerer Nothwendigkeit waltet und wirkt, und Alles diesem Gesetz unterwirft, ihm gemäfs sich dienstbar macht und in ihr Verderben zieht, was in ihr Gebiet eintritt. In diesem Sinne bezeichnet Luther nicht blofs den Teufel, sondern auch die Sünde als ,einen gewaltigen, grausamen Herrn und Tyrannen, über alle Menschen auf dem ganzen Erdboden, dem Niemand widerstehen kann' (z. B. 9, 384). Ja diese Tyrannei wird insofern zu einer widergöttlichen Macht, als der Sünde in ihr Raum gegeben ist und als der Satan ihr kosmischer Gewalthaber ist, der als Feind Gottes und der Menschen, beharrlich darauf aus ist, die ihm verliehene Gewalt und ihm untergebene Ordnung selbst wider Gott zu missbrauchen, und demnach nicht blofs die in der Welt wirksamen bösen, sondern auch die an sich guten Mächte, namentlich auch das von Gott gegebene Gesetz [1], zum Verderben des Menschengeschlechts und im Interesse seiner Gottfeindschaft zu verwenden. Desshalb allein ist es möglich, dass für das Bewusstsein des Sünders Alles: ,Gott, Gesetz, Sünde, Tod, Teufel, Hölle, — Ein Ding' werden können. Denn nach dieser Seite betrachtet fällt das Zorngebiet mit dem Reiche Satans zusammen, obgleich er hier ,nach seinem Willen' regiert und ,aufs härteste und heftigste wider Gottes Reich streitet'. Erst aus dieser Gesammtanschauung ist es auch zu verstehen, wie Luther so oft die guten und die bösen Mächte, das Gesetz und das Gewissen, mit der Sünde, dem Tode und dem Teufel in eine Reihe stellen und gleichermafsen wegwerfend behandeln kann. Denn innerhalb der Zornwelt wirksam und von der Sünde und vom Satan gemissbraucht, gewinnen auch

1) Ich verweise dafür auf den betreffenden Abschnitt im vierten Buch.

die ersteren einen gottfeindlichen Charakter; während umgekehrt die andern, trotz ihres widergöttlichen Wesens und Strebens, ein Recht erhalten: nicht nur ein absolutes gegenüber dem ihrer Herrschaft verfallenen Sünder, sondern auch ein relatives, selbst Gott gegenüber, ein Recht, das ihnen der Zorn seiner heiligen Majestät verleiht.

Dieses ihr Recht, ob auch von der Sünde und dem Satan gemissbraucht und zu ihren eignen widergöttlichen Zwecken verwendet, ist doch an und für sich ein so begründetes und unverbrüchliches, dass auch Gott sich kraft desselben ‚genöthigt' sieht, nicht nur jene Mächte nach dem ihnen immanenten Verderbensgesetz frei walten zu lassen, sondern auch selbst dieses von ihm geordnete Gesetz anzuerkennen und demselben gemäfs zu erfahren (d. h. die seiner Natur fremden Werke zu wirken), sowohl bei der Verwendung dieser Mächte zur Ausrichtung seines Strafzorns, als auch bei der Art und Weise der Ausführung und Durchführung seines Liebeswillens und seiner erlösenden Heilsthätigkeit. Denn was Luther vom Satan sagt, das gilt auch von der Zornwelt in ihrer Gesammtheit; ‚sie hat Gottes Zorn für sich' und bildet als solche eine eigene, dem Gesetze des Todes unterworfene Weltordnung, welcher Alles ausnahmslos anheimfällt, was in ihr Gebiet eintritt [1].

Je nachdem man also, das ist in schliefslicher Zusammenfassung Luthers Anschauung, den Zorn und die Zornwelt von oben oder von unten her, nach der in ihr concurrirenden göttlichen oder creatürlichen Causalität, betrachtet, ist diese Welt zugleich eine von Gott selbst gesetzte und regierte, und eine aufser Gott gesetzte, sich um ihre eigene Achse bewegende. Nach Seiten ihrer unbedingten Abhängigkeit von dem durch die Sünde herausgeforderten allmächtigen und gerechten Zornwillen Got-

1) Die nähere Durchführung und Begründung dieser Gedanken kann erst in den betreffenden Abschnitten der beiden folgenden Bücher gegeben werden.

tes, ist sie von diesem gewollt und gewirkt, göttlichen Rechts und göttlicher Macht, sein Fluch- und Strafgebiet. Nach Seiten ihrer relativen Selbständigkeit ist sie ein aufsergöttliches, sein Gesetz und seine Ordnung in sich selbst tragendes, ja beziehungsweise widergöttliches, kosmisches Machtgebiet, eine Herrschaft (*dominium*) des Todes und des Teufels. Auf das adamitische Geschlecht gesehen, so befindet sich dasselbe demgemäfs, je nachdem man es anschaut, unter dem Gericht und der Strafe Gottes, und unter der Knechtschaft des Todes und des Teufels; d. h., Beides in Eins gefasst, es liegt unter Gottes Zorn.

Das ist Luthers hochernste Lehre von dem göttlichen Zorn und seiner Verwirklichung im kosmischen Zorngebiet. In diesem Sinne und Zusammenhange will er es verstanden haben, wenn er so oft ‚den ewigen Gottes Zorn' mit ‚aller Gewalt und Macht des leidigen höllischen Satans' (s. B. **9**, 383) zusammenstellt, und es wiederholt als einen seiner Grundgedanken ausspricht: ‚die Welt ist von ihrer Geburt her in eitel Sünden, (darum) in des Teufels Reich und des Todes Gewalt und kann ihr selbst gar nicht hievon helfen, noch frei machen; ja sie ist so verblendet und verstarret, dass sie auch solchen Jammer nicht an ihr weifs noch fühlet, wo es ihr nicht durchs Wort offenbaret wird' (**11**, 1476).

Drittes Buch.

Gott und die Welt in Christo.

Die Liebe Gottes in Christo. Der Zorn im Dienst der Liebe. Die Vermittlung von Zorn und Liebe.

Drittes Buch.

Gott und die Welt in Christo.

Siebentes Capitel.

Die Liebe Gottes in Christo.

§. 20.

Die Liebe Gottes.

Gewaltiger und erschütternder, als Luther es gethan, ist niemals in der christlichen Kirche von dem Zorne Gottes gepredigt worden. Wenn darum das Verhältniss Luthers zur Kirche des Mittelalters ähnlich bestimmt worden ist, wie der Rationalismus das des neuen Testaments zum alten aufzufassen liebte, wenn man behauptet hat, dass Luther im Gegensatz zum mittelaltrigen Zornesgott den Gott der Liebe verkündigt habe, so ist dieſs im besten Falle nur halbwahr und zeugt von keinem tieferen Verständniss für die Theologie des Reformators. Die mittelaltrige Kirche erreicht diesen nicht nur nicht in der Erkenntniss der Gnade, sondern ebenso wenig auch in der des Zornes Gottes. Daran hinderte sie im Zusammenhange mit ihrer pelagianisirenden Grundrichtung eben der Mangel an jener ersteren Erkenntniss. Luther weiſs so überaus ernst vom Zorne Gottes zu lehren, weil er unter dem Kreuze Christi gelernt hatte, was Sünde und was Gnade sei. Unzählige-

male spricht er es aus, dass wir an Christo dem Gekreuzigten sehen können, wie grofs die Liebe, aber auch ‚wie grofs, ernst und erschrecklich der Zorn Gottes wider die Sünde sei' und ‚dass die Vernunft der Beider keines wisse', weder ‚was Zorn sei', noch ‚dass wider solchen Zorn eine Arzenei sei in der Barmherzigkeit Gottes' (**12**, 648. 1004; **5**, 1111 u. ö.).

Eben desshalb hat es ihm aber auch Keiner jemals zuvorgethan in der überströmenden, trostreichen Verkündigung und Anpreisung der ‚unaussprechlich freundlichen und holdseligen, väterlichen und herzlichen Liebe Gottes'. Die lange verstummte Predigt von der freien, erbarmenden Gnade, er hat sie wieder, wie Keiner nach den Aposteln, in ihrer seligen Fülle und Tiefe hinausgehen lassen. Aber er predigt diesen Gott der Liebe nicht im angeblichen Gegensatz zum Zornesgott überhaupt, — wusste doch auch die Kirche des Mittelalters in ihrer Weise nicht Geringes von der Liebe Gottes zu sagen; sondern im Gegensatz zur schriftwidrigen und trostlosen Lehre von einem immer noch erst zu versöhnenden Gott verkündigte er den zerschlagenen Gewissen Gott, als den wirklich, vollkommen und auf ewig durch Christum versöhnten.

Aus der Ueberfülle von Stellen greifen wir nur einige wenige heraus, um zuerst zu hören, wie er überhaupt von der in den Werken der Schöpfung und Erlösung sich uns kund gebenden Güte und Liebe Gottes redet.

So schreibt er zu *Ps.* 118, 1: ‚Dieser Vers ist eine gemeine Danksagung für alle Wohlthat, so Gott der Herr erzeiget aller Welt, täglich, ohne Unterlass, in allen Dingen, beiden, guten und bösen Menschen. Denn das ist der heiligen Propheten Weise, wenn sie Gott in sonderlichen Stücken wollen loben und danken, so fahen sie hoch an und holen es weit, loben ihn zugleich insgemein, in allen seinen Wundern und Wohlthaten. Also hier, weil dieser Psalm sonderlich Gott lobet um die höchste Wohlthat, der Welt erzeiget, nämlich, um Christum und sein Reich der Gnaden, der Welt verheifsen und jetzt erzeiget, fähet er an mit gemeinem

Lobe und spricht: Danket dem Herrn; denn er ist ja doch ein herzlicher, gnädiger, frommer, gütiger Gott, der immer und immer wohlthut, und eine Güte über die andere mit Haufen über uns ausschüttet‘ (**5**, 1720). Ferner zu *Micha* 7, 18 ss.: ‚Das heifst deutlich und recht von Gott reden, und solches Alles wird durch die Erfahrung selbst bewiesen. Denn wollen wir nicht sagen, dass Gott barmherzig und gütig sei, der im Anfang hat den Menschen erschaffen zu einer Unsterblichkeit und zu seinem Ebenbilde und hat geboten, dass ihm die Erde und Alles, was in der Welt ist soll dienen? Darnach, ist der nicht barmherzig und milde, der den Menschen, so in die Sünde und in den Tod gefallen ist, nicht hat verstofsen noch hat verworfen, sondern hat verheifsen, dass er durch den gebenedeieten Samen soll errettet und erlöset werden? . . . Darum muss man diese Predigt des Propheten fleifsig behalten, darinnen er Gott so gnädig und gütig machet, wie auch unser Herr Christus selbst thut, da er spricht *Joh.* 3, 16: Also hat Gott die Welt geliebet u. s. w. Er sagt nicht, dass Gott die Welt hasse, dass er einen Scheu vor ihr habe oder sie von sich verstofse; sondern, dass er sie liebe und gebe ihr das allerbeste Geschenke, seinen lieben Sohn. . . . Und ist keine andere Ursache solcher herrlichen Wohlthaten, denn dass Gott von Natur gnädig und barmherzig ist. Darum ist das sein Wille nicht gewesen, dass wir, nachdem wir in den Tod und Zorn Gottes versenket sind, sollten darum verderben ewiglich; sondern er hat uns wollen erretten, und hat solche Errettung dem Abraham verheifsen durch den gebenedeieten Samen des Weibes‘ (**6**, 3026 ss.). Und zu 5 *Mos.* 7, 9: ‚Darum, was dir widerfähret, das geschiehet Alles aus Liebe und Gunst . . . daher vertraue mir allein. . . . Siehe anders nichts an, dann dass ich dich liebe aus lauter Güte und Barmherzigkeit und danke mir dafür, dass ich so gnädig bin und erbiete mich gegen dir, dass ich dein Gott sein will‘ (**3**, 2633; s. auch 2696 ss. und **8**, 282 ss.).

Ganz besonders aber vergleiche man die Pfingstpredigten über *Joh.* 3, 16 in der Hauspostille (**13**, 1461 ss.)

und der Kirchenpostille (**11**, 1474 ss.), und die unübertrefflich tiefe und herrliche Schilderung und Lobpreisung der Liebe Gottes in der Predigt über 1 *Joh.* 4, 16 ss. (**9**, 1254 ss.). ‚Was ist doch, heiſst es hier, solches Alles (gegen die Liebe)? Was ist aller Welt Geld und Gut, Gewalt, Macht, Weisheit, Gerechtigkeit? Ja, was ist Sonne und Mond, Himmel und alle Creaturen, alle Engel und Heiligen dazu? Die Liebe ist der Keines, sondern das einige, ewige, unaussprechliche Gut und allerhöchster Schatz, der da heiſst Gott selbst. Aus welchem Alles fleuſst und sein Wesen hat, ja, in und durch dieselbige Liebe bestehet (a. a. O. 1263). Das heiſst nun, sage ich, dass Gott, wenn man ihn will ansehen an seinen Werken, auch die er leiblich und zeitlich thut, nichts anders ist, denn eitel unaussprechliche Liebe, gröſser und mehr, denn Jemand immer erdenken kann. . . . Ich will schweigen, was er thut, wenn es kommt auf die geistlichen Güter; da schüttet er aus, nicht Sonne und Mond, noch Himmel und Erden, sondern sein eigen Herz und seinen liebsten Sohn, also, dass er ihn auch lässt sein Blut vergieſsen und des allerschändlichsten Todes sterben, für uns schändliche, böse, undankbare Leute. Wie kann man hier anders sagen, denn dass der Gott doch nichts sei, denn ein Abgrund ewiger Liebe; und wiederum, die Liebe nichts anders, denn eitel Gott‘ (das. 1266 ss.) u. s. w.

Es bedarf keiner weiteren Belege, um nachzuweisen, wie nachdrücklich und allumfassend Luther behauptet: Gott ist die Liebe. Er wiederholt es auf's häufigste, dass dieſs das eigentliche, innerste Wesen und Herz Gottes sei, dass Gott ‚nach seiner Natur und Wesen‘, dass er ‚von Art‘ (**4**, 551; **5**, 849; **6**, 1918. 1971. 2242. 2264. 3028; **7**, 2044) gütig, gnädig, barmherzig sei, ‚selbst die Liebe und sein Wesen eitel lauter Liebe‘. Gott, sofern er mit uns durch den Sohn redet, ‚kann nicht anders reden, denn er von Natur geartet ist; da ist er alles Gutes, Gnade und Barmherzigkeit; . . . eine väterliche Stimme, da eitel grundlose, unaussprechliche Liebe und Gnade ist, und er eitel

Wohlthat, Gutes, Süfses und Liebes redet; denn das heifst auch ein Gott‘ (7, 2044 ss.). ‚Willst du wissen, was die Liebe für ein Ding sei, so kann ich dirs nicht besser sagen, denn dass es ist Gott selbst‘, und ‚wenn Jemand wollte Gott malen und treffen, so müsste er ein solch Bilde treffen, das eitel Liebe wäre; als sei die göttliche Natur nichts, denn ein Feuerofen und Brunst solcher Liebe, die Himmel und Erde füllet; und wiederum, wenn man könnte die Liebe malen und bilden, müsste man ein solch Bild machen, das nicht werklich noch menschlich, ja nicht englisch noch himmlisch, sondern Gott selbst wäre; siehe, also kann es der Apostel hier malen, dass er aus Gott und der Liebe ein Ding machet‘ (9, 1262. 1264).

Luther genügt sich aber mit diesen Aeufserungen noch nicht. Er geht noch weiter und scheint Alles vergessen oder zurücknehmen zu wollen, was er sonst über den Zorn Gottes lehrt, wenn er eben so oft ausdrücklich und nachdrücklichst verneint, dass Gott zürne. ‚Bei Gott ist kein Zorn in seiner Natur und Wesen, und freilich nichts denn eitel Liebe und Güte‘ (9, 1269); ‚er ist nicht ein Gott des Zorns; sondern der Gnaden und des Friedens‘ (5, 747); ‚nicht ein Gott der da würge, sondern lebendig mache, nicht verdamme, sondern selig mache . . . in Summa: ein Gott des Lebens, der Seligkeit des Friedens, der Freude und alles Trostes‘ (5, 901; 8, 92). ‚Wer ihn für zornig ansieht, der siehet ihn nicht recht, sondern hat einen Vorhang und Decke, ja eine finstere Wolke für sein Angesicht gezogen‘ (7, 579). Denn was wäre das für ein Gott, wenn er nichts anders könnte, denn schrecken und tödten? Denn das sind des Satans, unsrer Sünden und unsres Gewissens Werke. . . . Gott aber muss etwas Gröfseres können thun, nämlich, dass er in solcher Gefahr tröste und lebendig mache‘ (5, 748; 22, 131). Darum sollen wir zuversichtlich daran festhalten, ‚dass Gott nicht ein grausamer und unbarmherziger Tyranne sei, dass er die Menschen nicht hasse oder verwerfe, sondern liebe (6, 1910); nicht würge, sondern lebendig mache, nicht verdamme, sondern selig mache; dass er

nicht feind sei denen betrübten und zuschlagenen Herzen, sondern ein Liebhaber und Beschützer derselben. In Summa: dass er ein Gott sei des Lebens, der Seligkeit, des Friedens, der Freude und alles Trostes' (5, 901).

Ja auf diesem Wege der Verneinung des Zorngottes geht Luther kühnlich so weit, zu behaupten, dass ,der Gedanke von Gottes Zorn an ihm selbst falsch und erdichtet ist', weil Gott uns Barmherzigkeit zugesagt hat (5, 719); dass es ,falsche und erdichtete Lehre ist, dass Gott mit denen Sündern, so ihre Sünde erkennen, soll zürnen'; dass diefs nicht der wahre Gott, sondern ,ein Abgott des Herzens, ein irriger, falscher Wahn', ja ,ein Betrug und Gebilde des Teufels ist, der uns Gott als einen strengen zornigen Richter, ja grausamen Tyrannen und Wüterich fürbildet' (19, 1365; 11, 1413; 6, 2242. 3026). ,Ein solcher Gott ist weder im Himmel, noch irgend anderswo, sondern ein Abgott, den ihm ein irrsam Herz selbst macht und malet' (5, 720). Denn die erschrockenen Gewissen sehen das Werk seiner Herlichkeit in Christo nicht, und ,imaginiren ihnen, er sei der Teufel selbst, können ihn auch nicht in freundlicher und lieblicher Gestalt oder Kleide ihnen vorbilden; sondern wappnen ihn mit Schwert und Donner, dass sie dünkt, es sei weder im Himmel noch auf Erden nichts grausamers, noch hässigers, denn der zornige Gott' (5, 1164). Freilich haben wir nichts, denn ,eitel Zorn' verdient, und sind ,wenn Gott mit uns nicht nach seiner Güte und Barmherzigkeit handelte, nicht würdig, dass er uns eine einige Stunde leben lasse, ein einig Stück Brods gebe' u. s, w.; aber — wie Luther sich sehr schön ausdrückt — ,all unser Leben bis in den Tod hinein liegt in dem Schoofse göttlicher Barmherzigkeit verschlossen' (5, 715 ss.). Wir sind aber, klagt er, zu kalt und zu hart, das Fleisch ist zu schwer auf unsrem Halse, um solche unaussprechliche Liebe Gottes zu Herzen zu nehmen, ,sonst würden wir ohne Zweifel in dem Worte von Christo sehen, dass Himmel und Erde voll Feuers göttlicher Liebe, voll Lobens und Gerechtigkeit, voll Ehre und Lob wäre, dass dagegen die

Hölle mit ihrem Feuer, mit Tod und Sünde nichts wäre, denn ein gemalet Ding' (11, 2859).

Diese letzte Aeufserung, die zu den grofsartigsten gehört, in denen Luther die Liebe Gottes rühmt, zeigt auch aufs deutlichste, wie schlecht die ihn verstehen, die da behaupten, dass er nur einen Scheinzorn lehre. Denn sollen alle diese, gegen den Gott des Zorns gerichteten Stellen so verstanden werden, dann ist Alles ein ,gemalet Ding' in diesem falschen Sinne: nicht blofs Sünde, Tod, Hölle, sondern auch Gnade, Erlösung, Himmel. Wie aber mit diesem Ausdruck nicht die objective Realität von Sünde, Tod und Hölle, sondern nur die fernere Herrschaft dieser Mächte über die Gläubigen geleugnet werden soll, so wollen auch gleicherweise alle jene Aussagen über den Zorn Gottes verstanden werden. Man mache sich doch die Sache nicht dadurch leicht, dass man absichtlich die Augen vor dem vollen Thatbestande und dem eigentlichen Problem verschliefst!

Freilich lehrt Luther und mit Recht, dass Gott seinem Wesen nach eitel Liebe ist. Aber einestheils ist er dabei weit entfernt von der Trivialität, die sich dieser Wahrheit bemächtigt und sich den Gott einer Liebe erdichtet, die ohne allen Zorn ist. Wir haben schon oben S. 299 ss. auf die betreffenden Stellen hingewiesen. Es ist unchristlich, sagt er, sich einen solchen neuen Gott zu erdichten und dadurch dem Zorne Gottes entfliehen zu wollen. Auch liegt ihm jene Wahrheit nicht auf der Heerstrafse, sondern ist ihm eine solche, ,die den höchsten Glauben erfordert; wider welche Alles, was nicht vom Geiste Gottes ist, streitet: das Gewissen, der Teufel, die Hölle, das Gerichte Gottes (die Heimsuchungen) und Alles streiten darwider, dass wir nicht glauben sollen, Gott sei die Liebe' (9, 1035). Anderstheils liegt ihm desshalb auch der andere, nicht minder triviale Gedanke ebenso fern, dass Zorn und Strafe Gottes überhaupt nur Liebeserweise seien; denn das, sagt er, sei nur bei denen der Fall, die sich zur Bufse kehren und an die Gnade Gottes in Christo glauben. Auch

wissen wir schon, was und wie er vom Zorne Gottes lehrt, und dass nach ihm derselbe Gott, der von Natur die Liebe ist, ebenfalls ,vermöge seiner göttlichen Natur gar keine Sünde leiden kann und den Sündern feind ist'. Darum bestreitet Luther nicht minder auch einen solchen neuen, selbstgemachten Gott der Liebe und Güte. ,Es soll sich Einer nicht darauf vertrösten, dass Gott barmherzig sei, und drauf hingehen und sündigen; denn du wirst es erfahren, dass er auch ein verzehrend Feuer sei, und wirst du sündigen, so wird er dich auffressen'. Solche Gedanken von einem Gott, ,der ja barmherzig und gütig ist und mir für so viel und so grofse meine Wohlthat und Werke seine Gnade und das ewige Leben geben wird', sagt er, ,haben natürlich alle Menschen, es seien Papisten, Jüden, Mahometisten, Rotten u. s. w.; höher können sie nicht kommen, denn der Pharisäer *Luc.* 18, 11. 12.' (8, 2443). ,Ein solcher Gott aber, der da die Sünde auf solche Weise vergeben und die Leute gerecht machen wolle, ist nichts anders, denn ein eitler Gedanke und Traum, dadurch im Herzen eine Abgötterei angerichtet wird. . . . Solche dienen einem erdichteten, vermeinten und nicht dem rechten, wahrhaftigen, natürlichen Gott . . . und bleiben alle unter dem Zorn, denn sie ehren den für Gott, der von Natur nicht Gott ist' (das. 2445).

So viel ist gewifs, um Luthers Lehre von der Liebe Gottes recht zu verstehen und zu würdigen, genügt es noch lange nicht, zu dem billigen Auskunftsmittel eines ,Scheinzorns' oder eines ,Zorns nur aus Liebe' seine Zuflucht zu nehmen. Denn Luther vertritt nicht nur den Gott der Liebe gegen einen eingebildeten Gott des Zorns, sondern macht auch mit derselben Energie den Gott des Zorns gegen einen selbstgemachten Gott der Liebe geltend. Auch geräth er dabei in keinen Widerspruch mit sich selbst. Denn was er auch von der Liebe Gottes zur Welt sagt, so hoch er dieselbe zu preisen und über den Zorn zu erheben weifs, es ist doch an keiner Stelle absolut gemeint, sondern ruht immer auf einer doppelten Voraussetzung. Er weifs von keiner andern Liebe Gottes zur ver-

lornen Welt, als der durch Christum vermittelten; und wiederum darf sich derselben nur derjenige Sünder getrösten, der seine Sünde erkennt. Mit einem Wort, er will eben, wie durchweg, so besonders hier an entscheidender Stelle, ‚dass man Unterscheid mache zwischen Gott und Gott, und zwischen Sünder und Sünder' (5, 719). Das ist der Schlüssel zur Lösung der harten und kühnen Antinomien, in denen sich seine Anschauung überhaupt bewegt, und der uns auch allein das richtige Verständniss seiner Lehre von der Liebe Gottes erschliefst. Der Beweis dafür ist nach beiden Seiten hin aus seinen Schriften leicht zu führen.

§. 21.

Die Liebe als Gnade Gottes in Christo.

Wie Luther zwischen Gott dem zornigen und Gott dem gnädigen unterscheidet, so weifs er auch von keiner andern Liebe Gottes als derjenigen, die uns der Vater in Christo und um Christi willen erweist. ‚Kurzum, aufser Christum ist kein Wohlgefallen, noch kein lieber Sohn, sondern eitel Zorn und eitel Gottesdiebe' (11, 2862); ‚aufser Christo kann die Natur keine Gnade noch Liebe in Gott sehen noch erlangen; wie denn auch aufser ihm nichts, denn eitel Zorn und Verdammniss ist' (8, 719). Darum ‚soll man ausser dem Gott, der ein Vater ist unsres Herrn Jesu Christi, keinen andern Gott ehren noch suchen; dieser wahre Gott schliefset auch Christum mit ein' (5, 786). ‚Was man ausser Christo von Gott gedenket, das sind lauter unnütze Gedanken und eitel Abgötterei' (5, 266); und ‚wenn man Christum verleuret, da wird aus allen Glauben (des Pabstes, der Juden, Türken, Rotten) Ein Glaube', denn sie sind alle in dem Stück eins, dass sie auf andere Wege bauen und des rechten Glaubens und Weges verfehlen (10, 1349 und besonders 8, 2443 ss.). So ist ihm Christus die Markscheide zwischen Gott und Gott, Glaube und Glaube. In Christo sehen wir, dass Gott nicht sei ein zorniger Rich-

ter, sondern ein günstiger und gnädiger Vater, . . . diefs ist das rechte und gewisse Erkenntniss Gottes . . . und malet uns Gott recht und eigentlich ab, wie er gegen uns gesinnet ist; aufser dem auch kein anderer Gott ist' (8, 2442). ,Also in Wahrheit ist Gott, wenn wir ihn in der Person Christi ansehen; denn in ihm ist die höchste Barmherzigkeit, Heil, Leben, Erlösung; in ihm erscheint Gott herrlich, d. i. er lässet sich sehen in seinen herrlichen, fröhlichen Werken' (5, 1164). Ueberhaupt gehören hierher alle die zahllosen Stellen, besonders in seiner Auslegung der Abschiedsreden des Herrn, in welchen Luther nicht ermüdet auszuführen, dass uns der Vater ,in Christo alle sein Herz und Willen eröffnet hat, dass man nichts siehet, denn eitel überschwängliche, unausgründliche Liebe und Barmherzigkeit', und dass wir ,das freundliche Herz Christi ansehen, und durch Christi Herz zu Gottes Herz aufsteigen' sollen; denn ,daran liegts gar, dass wir allein auf Christum sehen und nicht fragen, was ein andrer Gott redet oder was man anders predigt oder lehret für Weise und Wege von Engeln, Heiligen, Tod und Leben. Kurz, so du das fassest und siehest, so siehest und fassest du Christum im Vater und den Vater in Christo, und siehest keinen Zorn, Tod noch Hölle, sondern eitel Gnade, Barmherzigkeit, Himmel und Leben' (8, 90 ss. 220 ss. 249. 502. 695. 713; 6, 76 ss.; 11, 794 ss. u. a. m.).

Aber Luther läfst es nicht nur bei der allgemeinen Behauptung bewenden, dass Gott uns nur ,in Christo' seine Liebe, ,das göttliche, gute Vaterherz' zugewendet und aufgethan hat, sondern er bestimmt dieselbe auch näher, indem er neben der Formel ,in Christo' ebenso häufig die anderen: ,durch Christum' und ,um Christi willen' braucht. ,Darum ist der Apostel so fleifsig, sagt er (12, 198), an allen Orten, wo er die Gnade und den Glauben prediget, darzu zu setzen: durch Jesum Christum; auf dass nicht Jemand einher plumpe, und spreche: Ja, ich gläube an Gott, und lasse es dabei bleiben. Nein, lieber Mensch, du musst also gläuben, dass du wissest, wie und durch welchen du gläuben musst und dir solche Gnade und Seligkeit

gegeben wird'. Und zwar bestimmt er jenen Satz nach beiden Seiten hin näher: im Gegensatz sowol zum eingebildeten Gott der Liebe, als auch zum eingebildeten Gott des Zorns.

In erster Hinsicht ist ihm die Sendung Christi nicht blofs That und Folge der freien, grundlosen Liebe Gottes, und Christus nicht blofs der persönliche Vermittler dieser göttlichen Liebeserweisung, sondern er ist auch zugleich der ewige Grund und die Ursache, welche die ungehemmte und thatsächliche Verwirklichung des Liebeswillens an dem sündigen Geschlecht erst ermöglicht und erwirkt. Das liegt schon in der Formel ‚durch Christum' und ‚um Christi oder seines Verdienstes willen', für die Belege beizubringen nicht nöthig sein dürfte; das ist aber auch ausdrücklich dargelegt und kürzer oder eingehender entwickelt in allen den Stellen, in welchen Luther von der Versöhnung, ihrer Nothwendigkeit und der Art ihres Vollzugs handelt. Aus allen diesen Stellen, die wir hier nur beiläufig erwähnen, da ihr Inhalt den Hauptgegenstand des zweiten Theils unsrer Untersuchung bildet, geht unläugbar hervor, dass wir nur ‚durch Christum einen gnädigen Gott haben', dass Gott nur ‚um des Verdienstes Christi willen unser gnädiger Vater ist' (**5**, 717. 720. 729. 732. 739), d. h. dass er nur als der versöhnte Gott sich uns als Gott der Liebe erweist und dass eben desshalb seine Liebe sich der Sünderwelt gegenüber als die Liebe der versöhnten Majestät d. i. als ‚Gnade durch Christum und um Christi willen' kund gibt. Denn ‚der versöhnte Gott ist ein Meer voller Trostes' (**9**, 1001).

Um hier am Ort nur einige Hauptstellen zum Erweis des Gesagten summarisch anzuführen, so lehrt Luther freilich und mit Recht, häufig auf *Joh.* 3, 16 verweisend, dass nicht ‚unser Verdienst noch Werk', sondern ‚die herzliche, grundlose Barmherzigkeit Gottes uns den Sohn geschickt und geschenkt hat' (**13**, 2660), und ‚dass Christus die Liebe uns nicht hätte mögen erzeigen, wenn es Gott nicht hätte gewollt in ewiger Liebe haben' (**11**, 794).

,Die Ursache dieser grofsen Wohlthat — heifst es zu *Hosea* 11, 9 — ist, dass Gott von seiner Art und alten Weise nicht abläfst; sein Herz brennet nicht vor Zorn, sondern vor grofser Liebe und Barmherzigkeit; derohalben thut er auch allen Zorn von sich und folget seiner Natur, die da gütig, friedsam, gnädig und barmherzig ist' (**6**, 1918). Das ist der alleinige Grund der Sendung Christi: ,des Vaters Herz; der hohe, wunderbare Rath Gottes, von Ewigkeit beschlossen; die unaussprechliche Liebe, die nicht gibt aus Schuld oder Pflicht, oder dass ihn Jemand darum gebeten und geflehet hätte, sondern aus eigner Güte bewegt, als ein solcher Herr, der gerne gibt, und seine Lust und Freude ist zu geben, lauter umsonst, ohne alles Gesuch . . . welcher also gibet, dass es fleufst aus väterlichem Herzen und daher quillet von der höchsten Tugend (der Liebe), welche ist der Brunn alles Guten' (**11**, 1479 ss.; **13**, 1452 ss.). Aber eben so lehrt er auch, dass, ob wir wol auch solche Gnade umsonst und ohne Verdienst, ja mit grofsem Unverdienst und Unwürdigkeit empfahen, so ist sie uns doch nicht umsonst, noch ohne würdigen Verdienst gegeben (**12**, 197; **11**, 3057); ,denn Gott wollte gleichwol genug gethan haben für die Sünde und seine Ehre und Recht bezahlet haben; er kann den Sünden nicht hold noch gnädig sein, noch die Strafe und Zorn aufheben, es sei denn dafür bezahlet und genug geschehen'. Darum muss ,die Gnade und Vergebung ihm zuvor abverkaufet und abverdienet werden', anders ,ist der Barmherzigkeit und Gnade kein Raum über uns und in uns zu wirken, oder uns zu helfen in ewigen Gütern und Seligkeit' (**11**, 3057; 979; **12**, 196. 355). ,Denn ich habe vor oft gesagt, dass der Glaube nicht allein genug sei zu Gott, sondern die Köste muss auch da sein. Der Türke und Juden glauben auch an Gott, aber ohne Mittel und ohne Köste' (**11**, 1463). Christus und sein Verdienst ist aber diese ,Köste', ,dadurch die Sünde und Gottes Zorn ist ausgelöschet und weggenommen, der Vater versöhnet, zu Gnaden gebracht und uns zum Freunde, aus einem zornigen Richter zu einem gnä-

digen, barmherzigen, gütigen Gott und Vater gemacht' (6, 2868; 11, 2313. 2626. 1283; 9, 548). ‚Also wird uns wol umsonst Gnade gegeben, dass sie uns nichts kostet; aber sie hat dennoch einem Andern für uns viel gekostet und ist mit unzähligem, unendlichen Schatz erworben. . . . Also höret Gott auch Niemand, hilft auch Niemand zur Seligkeit, sondern alle müssen wir zu Christo kommen; der ist ein Herr über alle Dinge, und bei ihm ist der Thron der Gnade, er hat sie uns erworben' (12, 355. 356); er ist ‚der unausschöpfliche Brunnen und die unendliche Quelle aller Gnaden' (7, 1596 ss.).

In dem Zusammenhange dieser, hier nur im Umriss gegebenen Grundgedanken, will also aller Orten das verstanden sein, was Luther von der Liebe Gottes sagt. Sie ist immer nur die Liebe in Christo, durch ihn, um seinetwillen, d. h. die Liebe des versöhnten Gottes, die als Gnade sich manifestirende Liebe. ‚Christus ist die Hauptquelle aller Gnaden, Wahrheit und Lebens, von welchem wir die Fülle der Gnaden, des Lebens, der Wahrheit empfangen. Gnade ist, dass Gott uns barmherzig ist, und um des Herrn Christi willen gnädig sich erzeiget, und alle Sünde vergibet, sie nicht will zum ewigen Tode uns zurechnen; das heifset Gnade als, Vergebung der Sünden um des Herrn Christi willen, da alle Sünden zugedeckt sind' (7, 1604 ss.). ‚Gott ist gnädig und barmherzig um dieser Fülle und unaussprechlicher Gnade seines eingebornen Sohnes Jesu Christi willen, darum, dass Christus vor Gott in eitel Gnaden; derselbigen seiner Gnaden geniefsen wir, und sind um des Herrn Christi willen Gott angenehme, er wird uns gnädig um des geliebten Sohnes willen, *Ephes.* 1, 7' (das. 1600). ‚Wie viel ihrer nun sind, so vertrauen auf ihre Kräfte und Gerechtigkeit, die dienen einem erdichteten vermeinten (Gott der Liebe und des Zorns), und nicht dem rechten, wahrhaftigen, natürlichen Gott'. Denn dieser spricht also: ‚mir gefällt keine Weisheit, Gerechtigkeit noch Religion, ohne die allein, da der Vater gepreiset wird durch den Sohn. Wer durch den Glauben denselben Sohn ergreift und mich oder meine Verheifsung in ihm, desselben Gott

und Vater bin ich, den nehme ich zu Gnaden an und mache ihn gerecht und selig; die andern bleiben alle unter dem Zorn; denn sie ehren den für Gott, der von Natur nicht Gott ist‘ (8, 2445). Sehr bezeichnend für seine Lehre von der Liebe Gottes ist die Verbindung, in welche Luther dieselbe mit dem Blute Christi bringt. ‚Das macht — sagt er zu 1 *Joh.* 4, 17 — das Blut der Liebe, das für uns vergossen ist. . . . Das Blut Christi, welches es dahin bringt, dass wir vor dem Gerichte Gottes nicht erzittern, noch uns vor dem Zorne Gottes und dem Tode fürchten dürfen . . . Wenn dich nun dein Gewissen einer grofsen Sünde wegen drückt, so tröste dich mit diesem Blute der Liebe. Fürwahr die ganze Welt fasset nicht die geringste Sylbe von diesem Spruch: Gott ist die Liebe. Es kann keine einzige menschliche Religion vor dem Gerichte bestehen; sondern allein in dem Blute Christi haben wir eine Freudigkeit am Tage des Gerichts‘ (9, 1036 ss.). ‚Darum wer nicht durch das Blut von Gott will Gnade erlangen, dem ist besser, dass er nimmer vor Gottes Augen trete, denn er erzürnet nur die Majestät je mehr und mehr damit‘ (9, 676).

Aber dieses Blutes der Liebe sollen wir uns auch wie allein, so auch wirklich und vollkommen, mit aller Zuversicht und Freudigkeit getrösten, und also Gott seine Ehre geben. Vergebung und Gnade ‚umsonst, allein um Christi willen, dieses ist seiner göttlichen Majestät und Herrlichkeit allerhöchstes Lob und Ruhm‘ (8, 1811). Dieses ist die andere Seite seiner Lehre von der Liebe Gottes. Er will dieselbe nicht nur geschützt haben gegen die fleischliche Sicherheit und ihren selbstgemachten Liebesgott, der ‚ohne Mittel und Köste‘ uns gnädig sein soll und an den auch ‚die Juden und Türken glauben‘; sondern er eifert auch ebenso gegen den eingebildeten Zornesgott, den wir noch erst durch unsre Mittel, durch eigene Werke und Verdienste‘ uns meinen versöhnen zu sollen, so dass die Herzen ‚vor dem wahren Gott fliehen, ihn zu hassen anfangen und in Verzweiflung fallen‘ (6, 3026).

Hier ist der Punct, wo seine energische und rastlose

Bestreitung der gesetzlichen, mittelaltrigen Lehre von einem immer noch erst zu versöhnenden Gott des Zorns einsetzt. Da verwirft er alle jene ‚Mittel und Köste‘, Satisfactionen und Werke, zu welchen die Kirche des Mittelalters die Christen angeleitet und verleitet hat; nennt es nicht nur ‚eine falsche, sondern auch gottlose Lehre, dass Gott durch unsre Werke könne versöhnet werden‘ (5, 898); gottlos, weil sie ‚Gotte den Preis und Herrlichkeit seiner göttlichen Majestät wegraubt‘ (8, 1812). Er warnt unablässig, lockend, bittend und drohend, davor, ‚dass man sich nicht einen andern Gott vormale, denn er selbst an seiner Natur und Wesen ist, der uns sein Herz und Willen gegen uns in Christo‘ eröffnet und kund gethan. ‚Denn wenn das Herz ihm einen zornigen Gott vorbildet, so folget bald Abgötterei darauf, durch welche wir solche Hilfe und Rath suchen, denselbigen Gott zu versöhnen, welche in Gottes Wort verboten, oder fallen gar in Verzweiflung‘ (5, 849; 8, 802. 2445). Dagegen sollen wir ‚keinen Zweifel haben, dass Christus im Vater ist, und dass, was der Mann redet und thut, das geredet und gethan heifst und heifsen muss im Himmel vor allen Engeln, in der Welt vor allen Tyrannen, in der Hölle vor allen Teufeln, im Herzen vor allem bösen Gewissen und eigenen Gedanken. Denn so man dess gewiss ist, dass, was er denket, redet und will, der Vater auch will, so kann ich alle dem Trotz bieten, was da will zürnen und böse sein. Denn da habe ich des Vaters Herz und Willen in Christo (8, 220). ‚Wie du nun Christum hörest und siehest, also hörest du und siehest gewisslich auch den Vater sich gegen dir erzeigen. Wer nun solches mit dem Glauben fasset, der kann ja nicht denken, dass Gott mit ihm zürne oder ihn von sich stofsen und verdammen wolle. Denn es ist hier ja kein Wort noch Zeichen einiger Ungnade, sondern eitel freundliche, holdselige Worte und lieblicher freundlicher Anblick, und Summa, eitel Brunst und Glut unaussprechlicher, väterlicher, herzlicher Liebe.... Denn das heifst nicht den Vater erkannt, so man ihn für einen zornigen Richter hält und vor ihm fleucht; . . .

sondern das ist seine endliche Meinung und Wille, dass dir soll geholfen werden aus allem Jammer, Sünde, Tod und Verdammniss; schicket auch darum zu dir seinen Sohn Christum dass er will um des Christi willen alles Zorns und Dräuens vergessen, und dagegen alle Gnade erzeigen, und nicht mehr von dir fordert, denn dass du solches erkennest und gläubest. Darum sollen wir nicht unser eigen Herz, noch Vernunft und Gedanken fragen', denn ,wenn du Christum fahren lässest, und solcher des Lügenteufels Trügerei (Fürbitte der Maria, Wallfahrt u. s. w.) oder deinen eignen Traum und Affenspiel folgest, und blindlings von dem Steg und Brücke nebenaus fährest, so geschieht dir eben recht, dass du drüber den Hals brichst und in Abgrund der Hölle fährest' u. s. w. (8, 90 ss). Darum soll ein Christ nicht urtheilen nach seinen eigenen Gedanken und Fühlen, sondern sich halten an das Wort, in welchem der heilige Geist ihm sagt, ,dass es nicht die Wahrheit, sondern dein irriger falscher Wahn und des Teufels Betrug ist, dass du in deinem Herzen fühlest und denkest von Strafe eines ungnädigen Gottes, der dich wolle zur Hölle verdammen; darum lass dir Gottes Wort mehr sein und gelten, denn dein eigen Fühlen und aller Welt Urtheil, auf dass du nicht ihn auch Lügen strafest, und dich selbst des Geistes der Wahrheit beraubest' (11, 1413).

Das also ist, wie wir sehen, der Hauptgesichtspunct, von dem aus Luther die Lehre von dem zürnenden Gott bestreitet: die falchen, selbstgerechten und doch vergeblichen Versöhnungswege, und die Beeinträchtigung der Gnade Gottes, des Verdienstes Christi und des rechten Glaubenstrostes. Treffend bezeichnet er diese Wege als ,wilde Wege' (8, 218). Dagegen verficht er um so kräftiger die Liebe Gottes in Christo, als er wol wusste, ,eine wie grofse, schwere Kunst es sei und bleibe, Solches zu lernen und in lebendige Uebung zu bringen' (8, 94), da das Fleisch, und die unter dem Papstthum eingewurzelte Gewohnheit, und der Teufel verbunden eben dawider arbeiten. ,Es wird wol geprediget und gehöret, aber das Fleisch ist zu ungehorsam, dass es dem Herzen Solches nicht eingehen läfst; und die böse Gewohnheit hilft stark

dazu, dadurch uns so eingebildet ist, beide, Christus und der Vater, als ein schrecklicher Richter und Tyrann, und der h. Geist zu einem Werktreiber gemacht, und wir nicht anders gelehret sind, denn dass wir ihn sollten durch unser Werk versöhnen. Also ist die Natur, welche ohne das dazu geneigt, und solche Gewohnheit zusammengeschlagen und daraus worden eine zwiefältige Natur, dass diese Trostlehre schwerlich bei uns haften kann, und der Schlamm so tief und so gar durchgangen, dass mans nicht gar ausfegen kann, und allezeit des Schreckens mehr bleibet (auch gegen Gott selbst), denn des Trostes' (8, 183). Auch ,treibet und hetzet der Teufel zu stark dawider, setzt uns zu, wie er kann, dass er uns von Christo reifse und abführe, dass wir nicht an ihn gedenken. (Denn der Teufel hat keinen andern Pfeil, dass er uns abgewinnen kann, denn dass er Gott ungnädig und zornig vorbildet 8, 249). So hanget uns von Natur an, dass wir durch uns selbst wollen mit Gott handeln. Wo ich nun die Augen von Christo auf mich selbst wende, so finden sich gewisslich solche Gedanken: o ich bin ein armer Sünder, darum ist mir Gott feind und will mich verdammen; daher muss ich erschrecken und zagen. So führet mich denn der Teufel weiter und lehret mich, wie ich soll die Sünde büfsen; betreugt mich also zweierlei Weise: zum ersten, dass er mich dahin bringet, dass ich auf mich selbst sehe (und nicht auf Christum), zum andern, dass ich eigene Weise vornehme, wie ich Gott versöhnen wolle. Da ist denn beide, das Wort und Christus, hinweg' (8, 94; s. auch 6, 3026 ss.). ,Einen solchen Gott hätte unsre Natur gerne, der sich durch unsre Werke liefse versöhnen; aber den Gott will sie nicht haben, der uns umsonst und ohne unser Verdienst gnädig und barmherzig sein will' (5, 770).

Ueber den Sinn und die Tendenz der Polemik Luthers läfst uns auch der Zusammenhang mehrer dieser Stelle nicht im Geringsten im Zweifel. Er bestreitet nicht den Gedanken an sich, dass ,Gott ein ernster, zorniger Richter sei', sondern die Lehre bekämpft er als falsch und verderblich, ,die dich andershin weiset, dass du sollt Mariam

zur Fürbitterin anrufen, oder heifst dich so viel Wallfahrt ausrichten, ins Kloster oder in die Wüsten laufen, bis du deine Sünde büfsest und zu Gnaden kommst'. Das sind ihm ,des Teufels Lügen und tödtlicher Gift' (8, 93). ,Sprichst du aber, fährt er fort, Ja, ich bin aber ein armer Sünder, der Gottes Zorn verdienet, und höre im Gesetz sein zornig Dräuen und schrecklich Urtheil über die Sünder; wie kann ich denn schliefsen, dass er mir gnädig sei? Antwort: Ja, das weifs Christus sehr wol und siehet deinen Jammer viel besser, denn du selbst. Hörst du aber nicht, dass er eben darum zu dir kommt und solches zu dir sagt, dass du nicht nach deinen Gedanken und Fühlen richten sollt, sondern dagegen hören und zu Herzen fassen, was er dir sagt, und ihn recht kennen, wider und zugegen dem, das dir dein Gewissen saget und das Gesetz dich schrecket' u. s. w. (8, 92). Diese ,rechte, tröstliche Predigt des seligen Evangelii' klagt er, hat man zu Rom mit Füfsen getreten und ,dadurch so viel ausgericht, dass die Christenheit die Hauptquelle und Brunn, der reicher und voller Gnade übergehet, jämmerlich verloren hat, und an Christi Statt seine Mutter Mariam angerufen, bei der Gnade gesucht; . . . ja dabei ist nicht geblieben, ein Jeder hat ihm einen sonderlichen Heiligen und Nothhelfer erwählet . . . so doch die Schrift klar saget, es sei nur ein Gott und ein Mittler' u. s. w. (7, 1601)[1]. ,Wenn also davon gehandelt und geredet wird, wie Gott soll versöhnet werden, und wie man Vergebung der Sünden erlangen soll, so küsset entweder den Sohn, oder werdet ewig verloren; da ist kein Mittel, dess und kein anders (5, 269 ss.).

Nach so klaren Worten bedarf es keines weitern Beweises mehr dafür, in welcher Richtung Luther die Lehre von einem zürnenden Gott als Abgötterei bekämpft und in welchem Sinne er dabei von einem Gebilde und Abgott des Herzens redet. Es ist so, wie wir oben be-

1) Man vergl. auch die besonders instructiven, schon oben S 292 ss. mitgetheilten Aeufserungen aus der Schrift vom Missbrauch der Messe' (19, 1362 ss.).

hauptet haben. So wenig er auch gewillt ist, den Ernst göttlichen Zorns irgend abzuschwächen, noch weniger will er sich den Reichthum und den Trost göttlicher Liebe verkümmern lassen. Darum ist er so ergrimmt über die Welt, ‚die aus Gott einen Kaufmann oder Treudler macht' (5, 771; 3, 2706), und ‚unsrem Herrn Gott mit Recht den Himmel will abgewinnen, ihm abverdienen und abkaufen, da er doch lässet ausschreien durch die ganze Welt, er wolle es umsonst geben, und spricht: ich will euer Gott sein, aus Gnaden und umsonst will ich euch selig machen; so machet nicht andere Götter, und erfindet nicht solche Dinge, die ihr selbst thut' (3, 2494). Denn der rechte ‚Gottesdienst bestehet darinnen, dass man Gott fürchte, und den Herrn Christum, den er uns zum Mittler und Versöhner gesetzt, mit Glauben ergreife, in welchem er uns seine Barmherzigkeit darbeut' (5, 720).

Ueberblicken wir unsre bisherige Untersuchung der Lehre Luthers von der Liebe Gottes, so hat sich uns ergeben, dass er von ihr nirgends im absoluten Sinne redet, sondern dabei stets ‚den Unterschied von Gott und Gott' im Auge hat, und dass er ferner mit dem Scharfblick und dem Feuer einer heiligen Eifersucht wider jede Gesinnung und Lehre eifert, welche den majestätischen Ernst und ‚das Blut' dieser Liebe nicht würdigt, oder die volle Tiefe und ‚das Herz' derselben nicht erkennt, mithin den höchsten Ruhm Gottes schmälert und sich des alleinigen Grundes unsres Trostes beraubt: sei es, dass sie sich in Sicherheit wiegen läſst durch eine erträumte Liebe, die überhaupt der Versöhnung nicht bedarf, sei es dass sie sich bis zur Verzweiflung von einem Zorn schrecken läſst, der noch nicht versöhnt und gestillt sein soll. ‚Denn der heilige Geist will nicht, dass wir uns also fürchten sollen, dass wir in der Furcht versinken und verzweifeln; sondern, gleichwie er die Vermessenheit will aufgehoben haben (darum gebeut er auch, dass wir uns fürchten sollen), also will er auch die Verzweiflung aufheben, und befiehlet uns, dass wir in der rechten Bahn gehen und bleiben

sollen, dass wir zugleich uns fürchten und hoffen' u. s. w. (5, 244 ss.). Das ist, wie immer, so auch hier das ihn bestimmende praktische Moment seiner Lehre. Durchweg aber ist es ‚die Liebe Gottes in Christo und durch Christum', oder ‚die Gnade Gottes um Christi willen' die er meint; diese ist ihm die Quelle aller Wohlthaten göttlicher Güte und Erbarmung, der leiblichen, irdischen, wie der geistlichen, himmlischen. Wenn er aber dieselben mehrfach auch darauf allein zurückführt, dass Gott von Natur und Art' gütig und gnädig ist (6, 3028), so steht diefs, wie wir schon gesehen haben und wie sich im weiteren Verlauf noch mehr herausstellen wird, keineswegs mit Jenem in Widerspruch. Denn die Gnade Gottes in Christo setzt sich nothwendig die Liebe voraus, aus welcher allein sie strömt; und diese kann sich wiederum der gefallenen und schuldigen Sünderwelt gegenüber nur als Gnade in Christo erweisen, um dessetwillen sie der Welt allein zu Theil wird.

Auf die Frage aber, wie es sich denn mit den Liebes- und Gnadenerweisungen Gottes vor der Erscheinung Christi im Fleisch verhalte, antwortet Luther nach *Hebr.* 13, dass ‚Christus Jesus gestern und heute, und derselbe auch in Ewigkeit ist', und dass diefs sowohl in seiner Beziehung zum Vater gelte, dem die Liebes- und Gehorsamsthat des Sohnes ewig gegenwärtig sei, als auch in seiner Beziehung zu den Gläubigen des alten Bundes, die von jeher nur um seinetwillen Gnade empfangen haben und selig geworden sind, nur mit dem Unterschied, dass sie an ihn als den verheifsenen und zukünftigen geglaubt haben, an den wir als an den gekommenen glauben. ‚Bei und vor Gott, sagt er zu *Ps.* 2, 7, ist weder Gestern noch Morgen, sondern für und für ein ewiger Tag, der immer heute heifset' (4, 1849); ‚ist weder Vergangenes, noch Zukünftiges, sondern aufserhalb der Zeit und in Ewigkeit ist alles gegenwärtig da. . . . Wir haben diesen Unterschied der Zeit, dass bei uns ein ander Ding ist heute, ein andres gestern, ein andres morgen. Von diesem Unterscheid weifs das Ewige

nicht, da keine Zeit ist, weder vergangene, noch zukünftige, sondern ein ewiges Heute' (**5**, 199 ss.). ,Hier (*Phil.* 2, 8) schleufst St. Paulus mit einem Wort den Himmel auf und räumet uns ein, dass wir in den Abgrund göttlicher Majestät sehen, und schauen den unaussprechlichen, gnädigen Willen und Liebe des väterlichen Herzens gegen uns, dass wir fühlen, wie Gott von Ewigkeit das gefallen habe, was Christus, die herrliche Person, für uns thun sollte und nun gethan hat' (**12**, 634). Und in demselben Sinne ist es auch gemeint, wenn Luther in seinen Disputationen über *Röm.* 3, 28 v. J. 1535, II, 13 die These aufstellt: ,So ist auch Christus von Anbeginn der Welt erwürget für die Sünden der ganzen Welt' (**19**, 1753), oder zu *Gen.* 3, 13 bemerkt, ,dass sich Christus, unser Heiland, auch dazumal (nach dem Fall) als ein Mittler zwischen Gott und den Menschen geschlagen hat; denn es ja ein Zeichen höchster Gnade ist, dass Gott, nachdem Adam gesündiget hat, nicht stille schweiget, sondern redet, und zwar mit vielen Worten, auf dass er ja sein väterlich Herz genugsam anzeige und darthue. Mit der Schlange aber gehet es Alles viel anders zu' (**1**, 330 ss. 343. 349 ss.).

Wie aber Gott von Ewigkeit her an dem Gehorsam Christi Gefallen gehabt und desshalb schon gleich nach dem Sündenfalle den ersten Menschen um Christi willen Gnade erwiesen und ihnen ,die Verheifsung von Christo' gegeben, ,die in sich hält und zusammenfasset Alles, was die ganze heilige Schrift Herrliches und Sonderliches hat' (**1**, 338), wie er Abraham den Eidspruch gethan, ,in welchem die ganze Biblia hanget, denn es ist in ihr Alles um Christum zu thun' (**7**, 1312), so haben auch ,diesen ersten Trost und gleichsam Quell und Ursprung aller Barmherzigkeit und aller Verheifsungen, die Väter und ihre Nachkommen mit ganzem Fleifse gelernet' (**1**, 351), ,haben darauf gebauet' und ,sind auch um dieser Hoffnung willen wahrhaft heilig, gerecht und selig geworden' (**1**, 362; **7**, 1429; **12**, 1724 ss.). ,Adam ist ein Christe gewesen, lange vor Christi Geburt' (**3**, 120); ,denn die Väter haben denselbigen Glauben

gehabt und eben denselbigen Christum, er ist ihnen ebenso nahe gewesen, als uns, wie *Hebr.* 3, 18 sagt: Christus ist gestern, heute und ewiglich, d. i. Christus ist gewesen vom Anfange der Welt bis ans Ende, und sind Alle durch ihn und in ihm behalten' (**12**, 8). ‚Es ist einerlei Vergebung der Sünden zu allen Zeiten gewesen: Christus ist gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit. Derohalben sind sie durch den Glauben an den zukünftigen Christum selig worden; wir aber erlangen Vergebung der Sünde und ewiges Leben durch den Glauben an den Herrn Christum, so uns schon gegeben, für uns gestorben und nun in seiner Herrlichkeit sitzet' (**5**, 811). So ‚begreifet auch das Gebet Mosis um Vergebung (*Ps.* 90, 17) in sich die Zukunft Christi ins Fleisch' (**5**, 1165). Und ‚so Einer fragen wollte, wie David (*Ps.* 51. 7) um die Besprengung des Blutes Christi bitten könne, weil sie noch nicht geschehen? Darauf kann man leichtlich antworten: dass die Besprengung des Bluts Jesu Christi allezeit in der Welt gewesen, durch welche die Gläubigen von ihren Sünden sind gereiniget, und dass allein der Unterschied an der Zeit sei' (**5**, 815). **Diesen Unterschied sieht Luther theils darin**, ‚dass sie auf die zukünftige Erlösung und Besprengung gehoffet und sich ihr getröstet haben, wir aber die, so bereits geschehen und vollbracht, mit Glauben empfahen'; **theils darin**, dass die Väter ‚von Anbeginn der Welt an den verheifsenen Weibessamen oder an den Messiam auf unterschiedliche Weise und Art geglaubt', welche mit der Ankunft Christi aufgehört hat (**19**, 1782 ss.). **Doch auch wir Christen** ‚haben eben sowol einen zukünftigen Christum und glauben an ihn, als die Väter im alten Testament gehabt und gegläubet haben; denn wir warten sein ja, dass er am jüngsten Tage in aller Herrlichkeit kommen wird, von welchem wir doch jetzund gläuben, dass er schon kommen sei, uns selig zu machen' (**8**, 2069). **Somit bedürfen Alle Christi, um bei Gott in Gnaden zu sein, und Christus kommt auch zu Allen geistlich durch sein Wort (3, 120; 12, 1724 ss.)**, ‚die zuvor oder hernach an seine leibliche Zukunft

gläuben. Denn Christi leibliche Zukunft wäre kein nütz, wenn sie nicht solche geistliche Zukunft des Glaubens wirkte. Er ist auch darum leiblich kommen, dass er solch geistliche Zukunft aufrichte. Darum ist er den alten Vätern, um solches Glaubens willen, allezeit kommen gewest'. Aber ,von Anbeginn der Welt bis ans Ende muss Alles hangen an dieser leiblichen Zukunft, durch welches Anhangen die Knechterei aufhört, wenn und wo und in welchem solches Anhangen (im Glauben) geschiehet' (**12**, 305 ss.).

So verhält es sich also, zunächst auf Gott gesehen, mit Luthers Lehre von der Liebe Gottes. Es ist durchweg die Liebe des Gottes gemeint, ,der Christum mit einschliefst', oder die Liebe des durch Christum versöhnten Vaters. Darum stehet und fällt Alles mit Christo. Er ist ,der Eckstein, welcher die Last des ganzen Gebäudes hält, und darauf das ganze Gebäude stehet, dass es nicht falle' (**5**, 220). ,In Summa, die heilige Schrift hält Christum gegen Alles, was nicht Christus ist; also dass sie nicht anders will, denn dass Alles, was nicht Christus und in Christo ist, das ist unter dem Teufel, Tod, Irrthum, Finsterniss, Blindheit, unter der Sünde und Gottes Zorn (**18**, 2471). Dagegen ist ,Christus uns von Gott gemacht zur Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung, Erlösung, Licht, Freude und allem Guten; und also in Wahrheit ist Gott, wenn wir ihn in der Person Christi ansehen' (**5**, 1164).

Dass Luther aber, so hoch er auch die Liebe Gottes und ihre Grofsthat zu preisen weifs, damit den Zorn Gottes an sich nicht verneinen oder beseitigen will, das zeigen nicht blofs die schon angeführten betreffenden Aeusserungen, sondern das geht auch aus den andern, speciell hier einschlagenden Stellen hervor, in denen er nicht nur von der kritischen, aufrichtenden und niederschlagenden Kraft des Wortes von Christo redet (s. **12**, 1722 ss.; **5**, 219 ss.; s. oben S. 206 ss.), sondern auch von Christo selbst schriftgemäfs lehrt, dass er der Welt zu solcher Krisis (*Joh.* 3, 36; 9, 39 ss.) gesetzt sei. Denn Christus selbst und sein gesammtes Wirken, überhaupt der ganze neue Bund

stehet ihm in engster bejahender Beziehung nicht blofs zur Liebe, sondern auch zum Zorne Gottes. Wir haben oben schon angedeutet, wie er diefs bei dem Vollzug des Versöhnungswerks selbst geltend machte; ebenso hält er es aber auch aufrecht bei der Wirkung und Durchführung dieses Werks in der Welt. Nur ein paar Stellen mögen diefs hier am Ort noch belegen. ‚Im neuen Testamente — predigt er über 2 *Mos.* 20, 5 — haben wir andere Dräuung (als die leibliche und zeitliche im alten), nemlich da wird uns der ewige Tod gedräuet, der Zorn Gottes mit dem jüngsten Tage, die Hölle und das ewige Verdammniss' (**3**, 1578). ‚Auf diesem einigen Menschen Jesu, von Maria geboren, stehet Alles, dass um dieses Einigen willen (nicht blofs die Einen selig werden, sondern auch) die ganze (widerstrebende) Welt untergehen und verderben muss . . . (**7**, 1515 ss.; **4**, 1852). ‚Denn Christus ist gesetzet ein Heiland und muss bleiben und kann nicht fallen, darum müssen sie (die Hoffärtigen) fallen; er will allein gesetzt sein zum ‚Aufstehen', oder muss zum Fall gerathen' (**11**, 339). ‚Christus ist, wie Daniel sagt, ein grosser Stein, der die ganze Welt fället; welche sich nun wider denselben legen, die werden zu Pulver zumalmet' *Luc.* 20, 18. — ‚Wahr ist es, dass Christi Amt diefs ist, dass er selig mache, von Sünden errette und das ewige Leben gebe.... Die aber Christum nicht annehmen wollen und seinem Worte feind sind, dieselben müssen verloren und verdammt werden; da wird nichts anders aus'... ‚Entweder den Sohn geküsst, dass er nicht zürne, oder ihr werdet umkommen auf dem Wege' (**5**, 170. 219 ss.). Denn Gott hat Christo das Reich übergeben und will, ‚dass alle Menschen ihn ehren und anbeten, für ihren Gott, Schöpfer und Heiland erkennen sollen Welche es nun thun, die haben an Gott einen gnädigen Vater und sie sollen seine Söhne und Erben sein, und seinen eingebornen Sohn zum Schutzherrn haben wider den Teufel und alle seine Schuppen. Wo aber nicht, so hat er dem Sohne, der zu seiner Rechten sitzet, einen eisernen Zepter geben, damit er seine Feinde zuschlagen

und wie einen Topf zerschmeifsen soll, und zum Fufsschemel seiner Füfse legen' (7, 1837). Und zu *Jes.* 9, 6 schreibt er: ‚Christus ist ein Kind (wir finden an ihm eine wunderbare und unglaubliche Leutseligkeit, Freundlichkeit und Holdseligkeit gegen die Bufsfertigen), damit sich Niemand von ihm abschrecken lasse und sich vor ihm fürchte. Er ist ein Herr und Fürst, dass ihn Niemand verachte.... Jedoch ist er nur uns ein Kind, die wir an ihn gläuben. Denen Gottlosen aber ist er nicht ein Kind, sondern ein erschrecklicher Donnerstral und ein Richter, vor dem sie erzittern' (6, 262). Endlich zu *Ps.* 2, 12: ‚Der Sohn wird zuletzt zürnen; jetzt beut er euch den Kuss an, dass er von euch herwiederum auch geküsset werde; denn er hat das menschliche Geschlecht überaus lieb, sintemal er Mensch worden, nicht dass er uns richte und verdamme, sondern dass er uns küsse und beweise uns seine Liebe. Werdet ihr ihn nun nicht wiederum küssen, so wird euch keine Religion u. s. w. helfen noch retten, sondern werdet schlecht unter dem Zorn müssen bleiben und im Zorne umkommen.... Denn der Zorn dieses Sohns ist Gottes Zorn, der gewaltig und nicht zu verachten ist' (5, 270 ss.). Er ist ein ‚schrecklicher Christus und will es allein sein den verstockten Köpfen, wiewol sie es doch nicht gläuben, sondern stolziglich verachten, so lange bis ihr Stündlein und seine Zeit kömmt, dass er sie ohne alle Gnade unter seine Füfse treten muss' (11, 959). Doch damit berühren wir schon die andere Seite, von der aus wir Luthers Aussagen über die Liebe Gottes noch zu betrachten haben.

Denn wie zwischen Gott und Gott, so will er auch ‚zwischen Sünder und Sünder' unterschieden haben: solchen, ‚so ihre Sünde erkennen und wahrhaftige Sünder sind', und solchen, ‚welche heilig und ohne Sünde sein wollen, oder gar in Sünden verstockt sind und ihre Sünde nicht fühlen' (5, 729). ‚Also sind zweierlei Geschlechte der Menschen: die ersten, die geben Gott recht, dass er die Sünde straft, und bekennen, dass er allein gerecht, wahrhaftig, heilig, und sie Sünder sein; die andern aber sind die

Gottlosen und Ungläubigen, welche, wie vor Zeiten die Riesen (wie die Poëten schreiben) wider Gott fechten und kriegen, und wollen Gott nicht gerecht und ihn nicht allein fromm sein lassen, auch nicht zulassen, dass er sie ihrer Sünden halben strafe, sondern wollen fromm und heilig sein' (5, 771. 762). Solchen Sündern aber ist Gott feind. ,Denn wir seind wol alle Sünder, wir wollen aber nicht alle Sünder sein. Die sich nun für Sünder erkennen, die haben einen Gott, gütig, gnädig und barmherzig; wiederum ist aber Gott denen feind, die nicht Sünder sein wollen'. *Matth.* 21, 31; *Joh.* 9, 41 (4, 2143). Darum soll man auch ,die Hoffärtigen, Unbufsfertigen und Sichern' anders lehren, denn ,die Sünder, so ihre Sünde erkennen, und gedemüthigt und betrübt im Gewissen sind: Diese sollen wissen, dass sie an Gott nicht einen zornigen Teufel, sondern Gott selber haben, der über Alles ist und der ihnen gnädig ist durch Christum' (5, 720. 1105. 901 ss.). Den Andern aber, ,die ihre Sünde nicht fühlen, sondern fahren fort in ihrer Halsstarrigkeit u. s. w. soll man nicht von der Barmherzigkeit, sondern von dem Zorne Gottes predigen, dass Gott ihnen keine Barmherzigkeit erzeigen, sondern das höllische Feuer geben werde, wo sie sich nicht bessern; . . . denn das sind die Sünder, von denen man sagt, dass Gott die Sünder hasse, dass Gott die Sünder nicht höre' (5, 705 ss. 708. 901). Zwar ,will Gott, dass alle Menschen sollen selig werden und Niemand verderbe, noch umkomme' (4, 683), auch vergibt er die Sünden ,nicht darum (desshalb), dass (weil) man sie erkennet; . . . doch gehöret Erkenntniss der Sünden gleichwol darzu, dass Gott Niemand, denn denen, so ihre Sünde erkennen, wolle gnädig sein; denen aber, so ihre Sünde nicht erkennen, will er keine Gnade erzeigen' (5, 741 ss.), sondern ,sie sind und bleiben unter dem Zorn' (5, 719), ihnen ,will Gott ein eifriger Gott und ein verzehrend Feuer sein' (5, 709), der sie als ,ein rechter Richter billig verwirft und verdammt so dass sie, des Lichts, Gnade und Trostes beraubt, ewiglich müssen von dem Reiche Gottes gesondert und ausgeworfen werden' (12, 842).

Darum ist es wol eine falsche, erdichtete und teuflische Lehre, ,dass Gott mit denen Sündern, so ihre Sünde erkennen, soll zürnen' (5, 720), denn Solchen ist er ,barmherzig, gütig, gerecht und gnädig'; wiederum aber ist es nicht erdichtet, sondern wahr und gewiss und soll gepredigt werden, ,dass Gott denen bleibend zürnt, die ihre Sünde nicht erkennen, ihm nicht wollen Recht lassen und an seine Gnade nicht glauben'. Diese haben an ihm auch ,einen Gott, aber einen zornigen Gott, und Gott der Rache und nicht des Heils' (5, 773; 6, 2989; 3, 2499; 8, 798 ss. u. a. m.).

Zwar wollen Gottes heiliger Zorn und Satans Bosheitszorns wol unterschieden sein (s. S. 295). Denn ob auch der Sünder, ohne das Wort des Evangeliums, ,Gott für einen Teufel, Henker, Stockmeister und Richter hält, für einen Tyrannen, der seines Zorns kein Mafs halten könne, der da ewiglich zürne und nimmer wolle verzeihen' (3, 1508 ss.; 5, 1164; 6, 3000. 3026; 7, 1610), so ist Gott doch, trotz seines Zürnens, ,kein Teufel, Wüterich und Tyrann' (5, 773). Nicht blofs desshalb, weil er die Liebe ist und den Bufsfertigen seine Gnade um Christi willen erweist, sondern auch ,weil er allein mit denen zürnt und dräuet dieselbigen zu strafen, welche ihre Sünde nicht wollen erkennen' (ebendas.). Sein Zorn schliefst nicht nur die Liebe nicht aus, sondern er ist auch selbst in der Heiligkeit und Gerechtigkeit seiner Majestät, nicht in der Lust am Verderben begründet. Eben desshalb aber schliefst auch umgekehrt seine Liebe den Zorn nicht aus, sondern dieser bleibt, als in seinem der Sünde feindlichen Wesen gewurzelt, auch trotz seiner Liebe. Diese, aus dem unveränderlichen Wesen Gottes folgende, ewig währende Beständigkeit des Zorns, lehrt Luther insonderheit in allen den Stellen, wo er, nach *Joh.* 3, 39; 9, 41, von den Ungläubigen und Gottlosen sagt, dass ihre Sünde bleibt und sie desshalb auch unter dem Zorne bleiben, der auf ihnen von Adam her lastet, ,St Paulus lässet *Röm.* 1, 16 nichts im Mittel und theilets also, dass diejenigen so dem Evangelio gläuben, selig werden von dem zukünftigen und offenbarten Zorn, die Andern

unter dem Zorn bleiben‘ (18, 2410 ss.); ‚wer Christum nicht erkennt, ist und bleibt ein Kind des Zorns und Verdammniss, er heiſse und sei wer er wolle; d. i. sie bleiben alle unter dem Gesetz, Sünde, Tod und des Teufels Gewalt, und ist Alles verloren und verdammt, was sie thun oder leiden‘ (7, 1591. 1573; 8, 2445; 4, 1852. 2143; 5, 719 u. a. m.); ‚entweder betet diesen Sohn an, oder ihr sollt wissen, dass ihr unter Gottes Zorn bleibet und ewig verdammt sein müsset‘ (5, 269 ss.).

Das lehrt Luther von der Liebe Gottes. Dieselbe stammt ihm zwar unmittelbar aus dem Wesen Gottes, aber sie ermöglicht und vermittelt sich selbst und ihre Erweisung der gefallenen, unter dem Zorne liegenden Welt gegenüber, nur durch Christum; und demgemäſs verwirklicht sie sich segensvoll an dem einzelnen Sünder auch nur unter der Bedingung der Buſse und des Glaubens an Christum. Darum unterscheidet er Gott und Gott — Glaube und Glaube. Denn aller seelenverderbliche Irrglaube, sagt er, ist im Grunde einer und derselbe (s. oben S. 371); eben so ist aber auch aller wahre, rechtfertigende und seligmachende Glaube ‚einerlei vom Anfang der Welt bis ans Ende‘ (3, 120; 8, 2068). ‚Unser Glaube ist der rechte, erste und älteste Glaube und bleibt auch, allezeit durch den Sohn Gottes erhalten, der letzte bis ans Ende der Welt‘ (12, 1581). Beide Bedingungen, jene objective und diese subjective, hängen aufs innigste zusammen und reduciren sich insofern auf Eine, als sich die Liebe Gottes überhaupt nicht verneinend, sondern bejahend zu seinem, nicht minder in seinem Wesen gründenden Zorne verhält. Denn wie der Liebe Gottes nur ‚Raum gegeben ist über uns zu wirken‘ unter Voraussetzung der vollen und thatsächlichen Bejahung des Zorns und Anerkennung seines unveräuſserlichen Rechts; wie sie eben desshalb sich der Welt nur ‚durch Christum‘ und ‚um seinetwillen‘ erweisen kann; so hat sie auch nur dann ‚Raum in uns zu wirken‘, wenn auch der Sünder seinerseits in rechtschaffener Buſse den Zorn Gottes unumwunden bejaht,

ihm sein volles ‚Recht läfst' sich aber Unrecht gibt und für schuldig bekennt. Man vrgl. Luthers Auslegung von *Ps*. 51, 4; **5**, 752 ss. und auch **7**, 999. So schliefst diese Liebe an keinem Puncte den Zorn aus, noch weniger hebt sie ihn an sich auf. Denn derselbe behält ja sein Recht und bleibt auf allen lasten, die ihn herausfordern. ‚Lass mich Recht behalten, saget Gott, in meinen Worten, alsdann will ich dir verzeihen; wo nicht, so will ich doch Recht behalten, und du sollst verloren werden' (**2**, 2226). Aber ebenso wenig bewegt sich und wirkt diese Liebe dualistisch neben dem Zorn, sie greift vielmehr über ihn hinaus, indem ‚die Gröfse des Zorns weit von der Gröfse der Barmherzigkeit übertroffen wird' (**10**, 226). ‚Das Reich der Gnaden ist gewaltiger in und über uns, denn aller Zorn, Sünde und alles Uebel' (**5**, 1682). Darum hat sie Macht, theils die allendliche und volle Manifestation des Zorns in Langmuth aufzuhalten, theils während dieser Gnadenfrist, die kosmischen Erweisungen desselben in ihren Dienst zu nehmen und für ihren Zweck zu verwenden.

§. 22.

Die Gnadenzeit.

Hier angelangt, sind wir erst in den Stand gesetzt, die schon früher berührte Fülle von Aussagen Luthers über die pädagogische Natur der göttlichen Strafen aus dem Zusammenhange heraus zu verstehen, dem sie angehören. Sie haben alle die von der Gnade Gottes in Christo gesetzte ‚Gnadenzeit oder Gnadenfrist' und demnächst die schon erwähnte Unterscheidung von ‚Sünder und Sünder' zu ihrer Voraussetzung.

Die Gnadenzeit hebt im weiteren Sinne schon gleich nach dem Sündenfalle an. Adam und Eva flohen zwar Gottes Angesicht und ‚konnten auch bei ihnen nicht schliefsen, dass Gott sich als ein Vater wiederum ihrer annehmen werde'; denn ‚Gott, dem gottloses Wesen nicht ge-

fällt, hatte ihnen den Tod (den ewigen), zur Strafe ihres Ungehorsams vor die Augen gestellt'. Aber obschon Gott ,ihnen die Strafe nicht gar aufhebet, so lindert ers doch und verheifset, dass nach dem Tode das Leben kommen soll durch des Weibes Samen' (1 *Mos.* 3, 15), d. i. ,durch den Sohn Gottes, durch welchen der Tod aufgehoben und die ewige Strafe in die zeitliche verwandelt wird' (6, 1917 ss.). Schon dass er mit dem gefallenen Menschen anders redet, als mit dem Satan in der Schlange, über den einfach das Gericht gesprochen wird, ist ,eine Anzeigung der Gnade' und ,bringt mit sich eine klare Hoffnung, dass sie nicht ewig sollen verdammt sein'. Und vollends in dem Protevangelium ,beginnet mitten aus dem Zorn, welchen die Sünde und Ungehorsam erwecket hat, hervorzublicken Gottes Gnade und Barmherzigkeit und bricht mitten unter der allerschwersten Dräuung des Vaters Herz hervor, der so nicht zürnet, dass er den Sohn um der Sünde willen verstöfset, sondern verheifset den Sieg wider den Feind, der die menschliche Natur betrogen und überwunden hat' (1, 343. 349. 371). Das ist ,eines Vaters und nicht eines gestrengen Richters Zorn', wie ,dieser an der Schlange zu sehen ist, der keine Erlösung verheifsen wird' (1, 370). Und zwar ist es Christus, der im Paradiese durch die Verheifsung Adam und Eva ,einen hellen Glanz seines Lichtes scheinen liefs, dadurch ihr Herz erleuchtet und getröstet wird'. Und von diesem Lichte haben sie ihren Nachkommen gepredigt; ,also auch die Patriarchen nach der Sündfluth: Abraham, Isaak, Jacob, Moses, David, welchen die Verheifsung erneuert und immer enger eingezogen ward, und immer klärer durch die Propheten dargethan, bis auf die Zukunft Christi, welcher aller Welt Heiland und Licht ist', und mit welchem die Gnadenzeit im eigentlichen und engeren Sinne, ,da die Verheifsung erfüllet und das Evangelium in aller Welt aufgangen', und zwar die letzte Zeit eingetreten ist (7, 1428 ss.; 12, 8). ,Das sagen alle Apostel, dass Christus sei Mensch worden am Ende der Welt, und das Evangelium solle die letzte Predigt

sein. Darum, gleichwie die Propheten sind kommen vor der ersten Zukunft Christi in die Menschheit, also sind die Apostel die letzten Boten Gottes, gesandt vor der letzten Zukunft und jüngstem Tage, dass sie denselben fleifsiglich verkündigten. Also ist das Evangelium durch die Apostel in alle Welt bracht, hart vor dem jüngsten Tage, da Christus wird und soll in das ewige Jerusalem mit den Seinen eingehen' (**11**, 41). ‚Und daraus sehen wir, wie nahe unser Heil ist, wie gegenwärtig und wie grofs es ist; denn dieser Einzug und Zukunft Christi (der gnadenreiche, wie einst zu Jerusalem) währet bis ans Ende der Welt. Wehe uns, wenn wir auch diese Dinge nicht wissen, was zu unsrem Frieden dient zu dieser unsrer Zeit, die da ist die Zeit unsrer Heimsuchung in so grofser Barmherzigkeit' (**12**, 1315) [1].

Das Wesen dieser ‚Zeit der Gnaden oder Seligkeit', dieses ‚angenehmen Tages oder gnädigen Jahrs des Herrn' bezeichnet Luther ebenso treffend als schön, wenn er sagt: es ist die Zeit, in der ‚eitel Gnade verkündiget ist, in welcher Gott uns trägt, mit uns umgeht aufs allerfreundlichste,

1) Im weiteren Sinne bezeichnet Luther die ganze Gnadenzeit als das neue Testament, im Unterschied vom sinaitischen Gesetzesbund, wenn er sagt: ‚das neue Testament ist das allerälteste, von Anbeginn der Welt verheifsen, ja auch ehe denn die Zeit der Welt anfing (*Tit.* 1, 2. 3), nur aber ist es allein unter Christo erfüllt worden; . . . es ist ein ewiges Testament, das vor der Zeit angefangen und nach der Zeit beharret hat' (**3**, 2094). Im engeren Sinne ist das N. T. die letzte Zeit, die mit der Erscheinung Christi angefangen und bis an den jüngsten Tag währet (**7**, 1313; **11**, 2272); im Gegensatz zur ganzen vorangegangenen Zeit mit ihrer Geschichte der zugleich ‚sehr hellen und lichten', aber auch noch ‚sehr dunkeln' und erst ‚im neuen Testament klärlich ausgelegten' Verheifsung des Weibessamens. Er wusste dabei die diese erste Verheifsung immer mehr ‚specificirenden' Epochen der alttestamentlichen Weissagung wol zu würdigen. Man vergl. besonders seine Ausl. d. Genes. (**1**, 355 ss.); s. Disput. über *Hebr.* 13, 8 v. J. 1540 (**19**, 1782 ss.); die Predigt über das Wort Gottes v. J. 1523 (**12**, 1724 ss.), und die Ausl. v. *Joh.* 1, 2 v. J. 1537 (**7**, 1427 ss.).

und mit Niemand verfährt nach seinem Verdienst und Würdigkeit; und da Jedermann zum Thron seiner Gnade gehen mag mit aller Zuversicht‘ (12, 173). ‚Da ist kein Zorn noch Strafe, sondern eitel Gnade und Hilfe, eine gnädige Zeit, darinnen Gott seinen Zorn abwendet, eitel Liebe und Lust und Wohlgefallen hat, uns wohl zu thun. Hier ist aller Sünden vergessen, beide, der vergangenen und noch übrigen; kurz: es ist ein Reich der Barmherzigkeit, darinnen eitel Vergebung und Versöhnung ist; der Himmel stehet jetzt offen, es ist das rechte güldene Jahr, da Niemand nichts versaget wird, ein seliger, ein glücklicher, ein reicher Tag‘ u. s. w. (12, 387). Und zwar gilt diese Zeit allen Menschen, denn solche ‚göttliche Freundlichkeit und Leutseligkeit (*Tit.* 3, 4) kommt nicht aus unsrem Verdienst oder Ansehen, sondern allein aus seiner Barmherzigkeit her, und trifft alles das, was ein Mensch heifst, es sei wie gering es wolle. Denn Gott liebet nicht die Person (vor ihm gilt kein Ansehen der Person), sondern die Natur, und heifst nicht personselig, sondern leutselig, auf dass ihm seine Ehre ganz bleibe und Niemand sich seiner Würdigkeit rühme, Niemand sich seiner Unwürdigkeit entsetze, sondern einer wie der andere sich tröste auf die unverdiente Gnade, die er so freundlich und leutselig anbeut und giebt‘ (12, 175). Dieses Reich der Gnade waltet über uns, d. h. ‚regieret, *imperat et regnat gratia*, hat die Oberhand und ist gewaltiger in und über uns, denn aller Zorn, Sünde und alles Uebel. Dass du musst das Gnadenreich kindlicher Weise also fassen, dass Gott habe durchs Evangelium einen neuen grofsen Himmel über uns, die wir gläuben, gebauet, das heifse der Gnadenhimmel und ist viel gröfser und schöner, denn dieser sichtbare Himmel, darzu ewig, gewifs und unvergänglich. Wer nun unter diesem Himmel ist, der kann nicht sündigen, noch in Sünden sein, denn es ist ein Gnadenhimmel, unendlich und ewig. Und ob jemand sündigte oder fiele, der fället darum nicht aufser demselbigen Himmel, er wolle denn nicht darunter bleiben, sondern mit dem Teufel in die Hölle fahren, wie die Ungläu-

bigen thun. Und obgleich sich die Sünde fühlen lässt, oder der Tod die Zähne blecket, und der Teufel schrecket, so ist hier viel mehr Gnade, die waltet über alle Sünde, und viel mehr Lebens, das waltet über den Tod, und viel mehr Gottes, der waltet über alle Teufel. Dass solche Sünde, Tod, Teufel in diesem Reiche nichts anders ist, denn wie finstere Wolken unter dem leiblichen Himmel, welche wol den Himmel verdecken eine Zeitlang, aber sie mögen nicht über ihn herrschen; sie aber müssen zuletzt vergehen. Also, ob gleich Sünde beifset, der Tod schrecket, und der Teufel sich fühlen läfst mit Anfechtungen, so sind es doch Wolken; der Gnadenhimmel waltet und liegt ob, sie müssen unter ihn, und zuletzt weichen‘ (**5**, 1682 ss.) Diese Gnade zwar ‚währet ewig, weil Christus in Ewigkeit ist und bleibt‘ (**8**, 2324; **6**, 1274; **5**, 1690); aber die Zeit, in welcher Gott seine Gnade anbeut und die Predigt von der Gnade ist ‚nicht eine ewige, währende und bleibende‘ (**12**, 585), sondern gehet ‚von der Himmelfahrt Christi her bis auf den jüngsten Tag‘ (**9**, 677. 29; **10**, 1289 ss.; **11**, 2272; **13**, 1331). Das ist, wie gesagt, ‚die letzte Zeit, die letzte Stunde: nicht, dass sobald nach der Himmelfahrt Christi der jüngste Tag kommen würde, sondern darum, dass nach dieser Predigt des Evangelii von Christo keine andere kommen soll, und nicht bas offenbaret und erkläret wird werden, denn es erkläret und offenbaret ist. . . . Darum ist sie die letzte; alle (früheren) Zeiten haben sich nun verlaufen, aber jetzt zuletzt ist es uns geoffenbaret‘ (**9**, 677 ss.).

Das Verhältniss der Gnade zum Zorn innerhalb dieses Zeitraums anlangend, so ist ja die erstere in dem aufsergöttlichen und widergöttlichen irdischen Zorngebiet, dem der Sünde, des Todes und des Teufels, wirksam; denn das Reich Christi herrschet ‚mitten unter seinen Feinden, also dass er mit Feinden umringet und mitten im Ringe alles voller Feinde ist‘ (s. die Ausführung zu *Ps.* 110, 3; W. **5**, 1307 ss. 1374 ss. 1414 ss.), und ‚der leidige Satan kann es nicht leiden‘, sondern ‚wie Christus erschienen ist, dass er des Teufels Werke zerstöre, also unterstehet sich

der Teufel des Herrn Christi Werk, das ist, Gerechtigkeit, Leben, Friede und Freude im heiligen Geist, zu verstören' (5, 498 ss.). Desshalb ,scheinet die Gnade äufserlich, als sei es eitel Zorn, so tief liegt sie verborgen; sie leuchtet wie in einem finstern Orte, ja freilich ein finster Ort'. Ihr Reich ist und bleibet in dieser Epoche ,ein heimlich verborgen Reich vor der Welt, im Wort und Glauben erhalten, bis zur Zeit ihrer Offenbarung' in sichtbarer Herrlichkeit. ,Aeufserlich angesehen ist die Gnade nicht sichtbar, sondern das Kreuz und Widerspiel ist sichtbar' (5, 1687 ss. u. a. m.); nach dem äufserlichen Menschen gerichtet, müfste ,diese selige Zeit wol vielmehr eine unselige Zeit des Zorns und der Ungnade genennet werden' (12, 587). Darum fordert es starken, geistlich geübten Glauben, ,es ist hoch geredet und muss hoher Verstand hier sein, dass Gottes Gnade und Wahrheit walte über uns und obliege. Aber tröstlich ist es, wer es fassen kann, wenn er gewifs ist, dass es Gottes Gnade ist und doch sich anders ansehen läfst, und mit geistlichem Trotz sagen könne: Wolan, ich weifs vorhin wol, dass Gottes Wort eine grofse Lügen werden muss, auch in mir selbst, ehe es die Wahrheit wird; wiederum weifs ich, dass des Teufels Wort muss zuvor die zarte göttliche Wahrheit werden, ehe sie zur Lügen wird; ich muss dem Teufel ein Stündlein die Gottheit gönnen und unsrem Gott die Teufelheit zuschreiben lassen; es ist aber darmit noch nicht aller Tage Abend, es heifst doch zuletzt: seine Güte und Treue waltet über uns' (5, 1689). Wie diefs Wort verstanden sein will, das bei Luther unzähligemal, insonderheit in der Auslegung der Genesis und der Psalmen, an allen den Stellen, wo er von den Anfechtungen der Gläubigen redet, in immer neuen Wendungen wiederkehrt, wird aus dem Folgenden klar werden.

Luther scheint sich hier in den härtesten Widersprüchen zu bewegen, nicht blofs indem er von dieser Gnadenzeit sagt, dass in ihr die Gnade herrsche, aber verborgen, ,ihr schöner heller Glanz in dicke Nebel und Wolken des Zorns gehüllt' (5, 708); sondern auch indem er um-

gekehrt den Zorn, der doch so fühlbar und schwer drückend in die Erscheinung tritt, wiederum einen ‚heimlichen und verborgenen' nennt d. h. zurückgezogenen und -gehaltenen (**5**, 1687; **13**, 1858. 1867). Es herrscht also die Gnade, aber nicht in einer ihrem Wesen entsprechenden Weise und Erscheinung, vielmehr in einer ihrer Natur durchaus widersprechenden, der Zornwelt homogenen Gestalt. ‚Denn ‚Gottes Gnade muss zuvor als eitel Zorn erscheinen, ehe sie zur Gnade, und Gottes Treue und Wahrheit zuvor eine grofse Lüge werden, ehe sie zur Wahrheit wird. Summa: Gott kann nicht Gott sein, er muss zuvor ein Teufel werden, und wir können nicht gen Himmel kommen, wir müssen vorhin in die Hölle fahren, können nicht Gottes Kinder werden, wir werden denn zuvor des Teufels Kinder. Denn Alles, was Gott redet und thut, das muss der Teufel geredet und gethan haben' (**5**, 1688 ss.), — d. h. Gott muss sich ‚der fremden Werke annehmen, auf dass er zu seinen eigenen komme' (s. oben §. 18). Umgekehrt waltet der Zorn nicht, sondern ist niedergehalten; aber dem entspricht abermals nicht die Erscheinung, die vielmehr das Dasein und die Herrschaft des Zorns zu bezeugen scheint. ‚Wiederum aber — heifst es in jener wahrhaft gewaltigen Stelle weiter — der Welt Lügen kann nicht zur Lügen werden, sie muss zuvor die Wahrheit werden; und die Gottlosen fahren nicht in die Hölle, sie sein denn zuvor in den Himmel gefahren, und werden nicht des Teufels Kinder, sie müssen zuvor Gottes Kinder sein. Und Summa, der Teufel wird und ist kein Teufel, er sei denn zuvor Gott gewesen; er wird kein Engel der Finsterniss, er sei denn zuvor ein Engel des Lichts worden. Denn was der Teufel redet und thut, das muss Gott geredet und gethan haben, das gläubet die Welt und beweget uns (die Gläubigen in der Anfechtung) wol selber'.

Zwar ist das noch kein Widerspruch und leichter verständlich, dass die Gnade gegenwärtig noch nicht in einer ihrem Wesen entsprechenden Erscheinungsweise herrscht. Denn darin eben unterscheidet sich die gegenwärtige Glaubensepoche des Gnadenreichs von ihrer zu-

künftigen des Schauens, dass dasselbe dann auch zu einer seinem Wesen allseitig entsprechenden Gestalt gelangt sein wird (s. z. B. **10**, 1290 u. a. m.). Genug, und das ist es, worauf es lediglich ankommt, und was durch den Glauben erfasst sein will, dass in dieser Gnadenfrist Gottes Verhältniss zur Welt nicht durch seinen Zorn, sondern durch seine Gnade in Christo bedingt und bestimmt ist. Aber das will sich schwer reimen in jenen geistlichen Räthselworten und droht auch diefs Princip umzustofsen, dass der Zorn jetzt ein heimlicher, d. h. nicht herrschender sein soll und diefs doch so wenig zu sein scheint und thatsächlich auch ist, dass Alles sich wie von ‚eitel Zorn' beherrscht ausnimmt, so sehr, dass selbst das Walten der Gnade Zorngestalt annehmen muss. Auch ist es klar, dass solchen Aussprüchen gegenüber, die unzähligemal bei Luther wiederkehren, mit der beliebten Anschauung von einem Liebeszorn abermals ganz und gar nichts ausgerichtet ist. Denn, dass wir es wiederholen, Luther kennt überall nur einen Zorn Gottes, und weifs durchweg nur von einer diesen bejahenden Gnade, nirgend von einer ihn verneinenden. Wol aber unterscheidet er, wie wir schon gezeigt haben, den Zorn Gottes von der relativ selbständigen, kosmischen Erscheinung und Verwirklichung desselben in der Zornwelt, die er ebenfalls metonymisch ‚den Zorn' oder auch ‚die zornigen Werke, die fremden Werke Gottes' nennt. Und diese Unterscheidung bietet uns auch den Schlüssel zur Lösung jener Räthsel. Denn ihr gemäfs liegt nun die Sache nach Luthers Anschauung so, dass Gott zwar von sich aus und um Christi willen in dieser, der gefallenen Menschenwelt gesetzten Gnadenfrist nicht seinen Zorn, sondern seine Gnade walten und herrschen läfst, sie ist das bestimmende Princip seines Weltverhältnisses; dass er aber dabei weder seinen Zorn an sich verneint, noch die kosmischen Zorngewalten: Sünde, Tod, Teufel, gewaltsam und plötzlich aufhebt. Diese wirken vielmehr nach dem ihnen verliehenen Recht und dem ihnen immanenten Gesetz in der Sün-

der Welt relativ selbständig fort, so dass auch die Gnadenwirksamkeit Gottes, um in dieser Welt zu wirken, sich genöthigt sieht, in diese ihrem Wesen fremde Wirkungsweise einzugehen und die Gestalt des kosmisch gewordenen, weltwirklichen Zorns anzunehmen, obgleich sie in sich eitel Gnade und kein Zorn ist. Dennoch aber ist die Gnade und nicht der Zorn, das herrschende und waltende Princip, und als solches erweist sie sich innerhalb der Gnadenzeit dadurch, dass sie einerseits den Zorn Gottes in seiner unmittelbaren und vollen Erweisung aufhält und ihm Mafs setzt, und andrerseits die innerweltlichen Zorngewalten zusammt dem Gesetz ihrer Wirksamkeit in ihren Dienst nimmt und zur Durchführung ihrer Absichten, d. h. sowol zu ihrem Siege in den Gläubigen und durch dieselben, als auch zur vollen Niederlage der gottfeindlichen Zornwelt selbst, verwendet. So beweist sie sich als die übergreifende Macht, ‚die obliegt, die andern müssen unter ihr und zuletzt ihr weichen'.

Denn die Gnadenzeit hat ihr Ziel und ihre Grenze. ‚Gott hat die Zeit bestimmt und das Stündlein ersehen, darinnen er seinen Feinden gar ein Ende machen will' (5, 1394). Dabei wirft sich Luther selbst noch die Frage nach der Ursache und dem Grunde der längeren Andauer der Gnadenfrist auf. ‚Warum siehet Gott denn so lange durch die Finger und läfst solche Feinde so viel, so stark und mächtig werden, und so lange toben und wüten wider die Christen, dass dess kein Aufhören ist? Könnte er doch wol bald ihnen wehren, oder mit allen auf einmal ein Ende machen?' Die Antwort, die er darauf giebt, lautet: dass es die Gnade Gottes nicht auf die Erlösung Einzelner, sondern auf die des ganzen Geschlechts, und auf Herstellung eines Reichs abgesehen habe, dessen Vollendung durch die Erfüllung der Vollzahl der Erlösten mitbedingt ist. Schon von Adam sagt er, dass, wäre er nicht gefallen, ‚Gott den Menschen, wenn eine gewisse Zahl vollendet gewesen, in das ewige Leben versetzt haben würde' (1, 101). Und so ant-

wortet er auch in der Ausl. v. *Ps.* 110: ‚Das geschieht auch nur uns und der ganzen Christenheit zu gut. Denn wo er sollte flugs im Anfang oder auf einmal das römische Kaiserthum und andere Feinde zu Boden geschlagen haben, wo wären wir geblieben, die wir noch nicht geboren waren? Oder, wo er es noch thäte, wo blieben die, so noch sollen getauft werden? Nun aber muss es also sein (*Hebr.* 11, 40), ‚dass die Heiligen, so vor uns gewesen sind, nicht ohne uns vollendet würden‘ oder zur Herrlichkeit kämen. Darum, ob wol dieser Stul schon längst gesetzt, und das Urtheil über die Feinde so lange zuvor gesprochen und ergangen ist, so muss und kann es doch nicht so bald, noch auf einmal vollzogen werden, sondern soll gemachsam und langsam zugehen, bis sein Reich vollend durch alle Welt ausgebreitet und immer mehr und mehr herzugebracht werden derer, so gen Himmel gehören. Wenn das nun geschehen ist, so sollen denn auf einmal, was dieses Reiches Feinde sind, alle zerstöret werden, wie St. Paulus in der 1 *Cor.* 15, 25 aus diesem Vers (*Ps.* 110, 1) sagt. — Darum soll Niemand gedenken noch hoffen, dass wir, so Christen sind, wollten auf Erden Friede haben oder der Feinde los werden; sondern sollen uns dess fröhlich erwegen und versehen, dass die Christenheit allezeit muss von Feinden angefochten und verfolget werden, und immer einen nach dem andern haben, bis an den jüngsten Tag [1]; nicht um unsert-

1) Luther lehrt darum, gestützt auf diese und andere Stellen der Schrift, dass die Kirche bis zum jüngsten Tag ‚unter Kreuz und Leiden‘ von Christo erhalten wird, und bestreitet von diesem Gedanken aus theils das Papstthum, theils den Chiliasmus ‚der Wiedertäufer und dergleichen irriger Geister, die da träumen, als sollte noch vor dem jüngsten Tage eine solche Kirche zusammengebracht werden, da eitel Fromme und Christen (so zuvor die Feinde durch sie alle auch leiblich getilget) ohne allen Widerstand und Anfechtung, friedlich sollten regieren. Denn dieser Text sagt klar und gewaltig, dass so lange dieser Christus auf Erden regieret, immerdar sollen Feinde bleiben, und ist ja gewifs, dass der Tod nicht abgethan wird bis an den jüngsten Tag, da alle seine Feinde zugleich auf einmal sollen getilget werden‘ (5, 1400 ss.).

willen, sondern um unsrer lieben Brüder willen, so nach uns sollten geboren werden und auch zu Christo kommen. Haben doch unsre Väter vor uns um unsertwillen müssen leiden und sich dess trösten, dass wir auch sollten hernach kommen, damit die Christenheit nicht unterginge, müssen auch noch darum unter der Erde liegen und warten ihrer endlichen Erlösung, bis wir auch zu ihnen kommen (*Offenb.* 6, 11).... Darum sollten wir Solches gern sehen . . . und mit Freuden leiden Alles, was die Feinde uns thun könnten, mit diesem Troste, dass ihr noch viel sind, die auch uns folgen und die Zahl sollen voll machen. Wie auch *Offenb.* 6 zu denen Seelen, so unter dem Altar liegen, um Gottes willen erwürget, gesagt wird, dass sie eine kleine Zeit ruhen sollen, bis dass ihre Mitknechte und Brüder vollend herzukommen, so auch noch sollen den Tod leiden, gleichwie sie. Da müssen wir ja hinsehen, da er selbst hinsiehet, nämlich auf die Zahl, so noch nicht voll ist und täglich muss erfüllet werden, bis wir alle zusammen gebracht werden; und unterdess uns dess trösten, dass wir haben diesen König zum Herrn gesetzt, der dieser Feinde bereitan viel unter seine Füſse geworfen und immer einen nach dem andern stürzet, aber endlich alle auf einmal aufreiben wird' (**5**, 1393 ss.).

Ueberhaupt ist ,Alles, was im Himmel und auf Erden ist, zu dem Ende verordnet und gerichtet, dass die Gerechten gesammlet und die Zahl derer, die da soll selig werden, erfüllet werden möge' (**2**, 1064; **12**, 1288). Aber so lange desshalb auch die Zeit der gnädigen Heimsuchung andaure und ,der Tag der Gnade und Barmherzigkeit' währe, ,Gott hat noch einen Tag des Zorns, der gehen wird über die, so diesen Tag der Gnade nicht annehmen wollen' (**5**, 1514). Nach diesem Tage ,gehet der zukünftige endliche Zorn an, der die Spreu ewiglich anzünden und verbrennen wird' (**12**, 1867).

Achtes Capitel.

Der Zorn im Dienst der Liebe.

§. 23.

Die Liebeszucht.

Erst in dem dargelegten Zusammenhange, unter Voraussetzung der Gnade in Christo und der dem Menschengeschlechte gesetzten Gnadenfrist, unterscheidet Luther den ‚gegenwärtigen' züchtigenden Zorn Gottes, und den zukünftigen, ewig strafenden und verdammenden, ‚den endlichen Zorn am jüngsten Tage, wo die Majestät Gottes selbst und ohn Mittel strafen wird' (**18**, 2410; **7**, 985; **12**, 481. 1868 ss.; **6**, 2654). Denn Gott hat Christum ‚in die Welt gesandt, ehe denn der letzte Zorn des jüngsten Gerichts kömmt' (**6**, 2599); und Christus hat ‚unser Gewissen befreiet von dem ewigen zukünftigen Zorn' (**8**, 2588), der aber endlich gewiss hervorbrechen wird über die Verächter der Gnade (**11**, 2347; **5**, 1514). Luther nennt ihn auch ‚den heimlichen Zorn', die zwar ‚gewisse, aber noch verborgene Strafe'; weil die Gnade dieselbe noch nicht oder doch noch nicht ganz in Wirksamkeit treten lässt. ‚Sie ist langmüthig, hält an sich, lässt sich nicht leicht erzürnen und verzeucht mit der Strafe' (**5**, 1687; **6**, 2237; **13**, 1858 ss.); oder sie ‚lindert die Strafe', bewirkt, dass ‚Gott nicht ewiglich zürnet, sondern im Zorn der Barmherzigkeit gedenkt, den Zorn von sich thut, ihm ein Ziel und Mafs setzt, die ewige Strafe erlässt und in die zeitliche verwandelt, wenn wir Bufse thun' (**1**, 1343; **3**, 1303. 2506; **6**, 1918; **13**, 1854).

So heifst es z. B. zu *Micha* 7, 18: ‚Der Prophet fasset hier Beides zusammen, nemlich, dass Gott der Herr greulich zürne über die Sünde, und sie ernstlich strafe, und lasse doch diesen seinen Zorn nicht halsstarriglich ohne Mafs wüten und toben, sondern lasse von demselbigen nach, wenn wir vor

Gott gedemüthiget werden‘ (6, 3025); er zürnet also, ‚dass er allezeit der Bufse und Besserung Raum lässt‘ (3, 2092), ‚er straft die Sünder zu ihrem Besten, dass sie seinen Zorn und ihren Jammer erkennen, zu seiner Barmherzigkeit fliehen und also selig werden‘ (4, 682 ss.). ‚Ob wir ihn wol mit unsern Sünden beleidigen und mit unsrem Ungehorsam gleichsam zwingen und treiben, dass er strafen muss, doch hat Gott keine Lust noch Gefallen an solchem Spectakel; ja, er siehet unsre Noth, Jammer und Unglück mit herzlichem Mitleiden an, thut ihm wehe, wollte gern, dass Alles, so Ursache zur Strafe gibt, abgethan würde. Und wiewol er zu strafen gezwungen wird, doch thut ers ungerne, wider seinen Willen, Art und Natur. Wollte gern nicht allein der Leute verschonen, sondern viel lieber ihnen alles Gutes thun, wenn sie ihm nur wollten gehorsam sein. Weil sie aber solches nicht wollen thun, sondern halsstarrig und ungehorsam sind, so strafet er wol mit mancherlei Unglück, aber ungerne wider seinen Willen, und darzu mit einem herzlichen Mitleiden und Schmerzen. . . . Strafet auch der Meinung, dass wir nicht tiefer in die Sünde fallen, sondern dass wir uns bekehren und leben‘ (6, 2235. 2233).

Darum ist die göttliche Strafe innerhalb der Gnadenzeit nicht ‚richterliche Strafe‘ im strengen Sinne, sondern ‚väterliche Zucht‘, nicht Zornesstrafe, sondern Liebesstrafe, d. h. eine solche, bei der die eingreifende und übergreifende Liebe und Gnade Gottes das bewegende und bestimmende Princip ist. ‚Gott ist nicht allein nicht leicht zum Zorn zu bewegen, sondern er ist auch nicht recht zornig. Es ist sein rechter Ernst nicht, wenn man gleich meinet, er zürne und strafe. Denn es ist eine Vatersruthe, welche kömmt nicht aus Zorn, sondern aus rechter väterlicher Liebe. Denn der Zorn siehet schlechts auf die Strafe. Aber Gott siehet nicht so stracks auf die Strafe, ist auch nicht schlecht daran zufrieden, sondern sucht durch die Strafe unsre Besserung und Heil‘ (6, 2237 ss.). ‚Gott straft nicht, dass er die Sünder darum verderben und von ihm verwerfen wolle; sondern dass er sie

damit wiederum zu ihm bekehre und als ein frommer und gütiger Vater Mittel und Wege suche, damit er uns nicht, als ein ungehorsames Kind, seines Reichs zu enterben gezwungen werde' (6, 1605). Zwar muss Gott strafen, ,aber gleichwol bleibet er nichts desto weniger eitel Liebe, wie seine Natur eitel Liebe ist, dass, ob er gleich donnern, blitzen und strafen muss, so geschiehet es doch auch nur aus Liebe und gutem Herzen ((9, 1267), dass wir nicht tiefer in die Sünde fallen, sondern dass wir uns bekehren und leben' (6, 2233). ,Also sind alle Gottesstrafen gar freundlich geordnet zur seligen Tröstung. Wiewol die Unweisen die Ordnung an ihnen selbst verhindern und verkehren durch ihre weiche und verzagende Herzen, darum, dass sie nicht wissen, dass Gott seine Güte und Freundschaft unter dem Zorne und Strafe verborgen hat und gibt' (4, 2265). ,Dieses Wort: Gott zürnet nicht mit mir, ist nicht mit Golde zu bezahlen. Ob es derowegen gleich das Ansehen hat, als ob er zürne, so ist es doch nicht wahr, dass er zürne . . . Also züchtiget ein Vater seinen Sohn, wenn er gesündiget hat, aber das ist kein Zorn, ob es wol Zorn zu sein scheinet' (6, 512; 4, 2263; 2, 2131 ss. 2188 ss.; 7, 1613 u. a. m.). Ob darum der Strafen und Anfechtungen mancherlei sind, ,so sein sie doch alle eine väterliche Strafe und nicht eine Ruthe des Zorns, auf welche hernach folgt der ewige Tod und Verdammniss . . . Gott erlässet die ewige Strafe denen, so an ihn gläuben, und verwechselt sie in solche Plagen und Strafen, die allein dieses zeitliche Leben betreffen, und uns nütze sein und dienen, (nicht zur Genugthuung für unsre Sünden 2, 2143, sondern) dieweil sie uns entweder bewährt machen, oder demüthigen, oder bessern, oder Gottes Ehre preisen. Darum sollen wir sie geduldig tragen und dafür dem barmherzigen Gott danken, dass er uns züchtiget mit Mafse und nicht im Zorn, auf dass wir in der Gottesfurcht beharren und selig werden' (1, 1239 ss., wo auch die eben genannten verschiedenen Strafzwecke näher ausgeführt werden). Mit einem Wort: ,Weil die Gnade und Barmherzigkeit Gottes über uns waltet und herrschet, kann die Sünde uns

nicht verdammen, noch Gott zornig machen' (5, 730).

Nächst der schon mehrfach genannten Hauptvoraussetzung will aber noch Zweierlei bei diesen Aussprüchen Luthers über die pädagogische Natur der göttlichen Strafe stets im Auge behalten sein. Erstens, dass die züchtigende Liebe den Zorn nicht aufhebt und beseitigt. Dieser bleibt und wirkt, zwar nicht als das bestimmende Motiv, aber doch als die strafende Kraft und das dienende Organ der Züchtigung. Wol ist der Zorn aufgenommen in die Liebe, darum auch aufgehalten von ihr, aber eben auch nur aufgehalten und in seinem freien Laufe zeitweilig gehemmt. Wol bewirkt die Liebe, dass Gott aus freiem Erbarmen zwischen der Sünde und der Person unterscheidet (6, 1787; 7, 643), aber indem sie obwaltet, absorbirt sie nicht den Zorn; dieser geht nicht in die Liebe auf, indem er ihr unterstellt wird. Zwar redet Luther oft genug von einer göttlichen Liebesstrafe, aber von einem göttlichen Liebeszorn, einem Zorn aus einer andern Liebe, als der zur Gerechtigkeit, die Gott selbst ist, weifs er nichts. Er sagt wol, dass die väterliche erziehende Liebe wunderbarerweise selbst ,eine Ursache des Zorns sei' (6, 1787), aber er braucht hier, wie die folgenden Worte klar ausweisen, Zorn im Sinne von ,Zucht und Strafe'; oder auch von ,Eifer' (s. oben S. 303 ss.). Ebenso redet er auch von einem ,Zorn der Liebe', einem ,Gnadenzorn' (6, 1787. 3325; 1, 1060), aber wie diefs verstanden sein will, erläutert er selbst, wenn er a. a. O. sagt, das sei ein Zorn ,der mit der Liebe verbunden ist'. Der Zorn ist also nicht ein solcher, der aus der Liebe stammt, sondern der von der über ihn verfügenden Liebe begleitet, beherrscht und regiert ist. Gott zürnt nicht im strengen Sinne, weil er liebt, wol aber züchtigt er und verwendet den Zorn für die Züchtigung, weil er liebt.

Wenn auch der Zorn in der väterlich züchtigenden Strafe, hinsichtlich der Dignität, der Liebe Gottes in Christo

nicht gleich steht, so macht er doch, was seine Realität anlangt, durchaus gleiche Ansprüche, anerkannt und befriedigt zu werden. Anders sind alle Aeuſserungen Luthers über die Strafen Gottes, auch die über die Liebesstrafen, schlechthin unverständlich. Denn wenn diese Strafen nicht die bleibende Realität des Zorns zur Voraussetzung haben und nicht zugleich auch Erweisungen des Zorns sein sollen, so ist nicht zu begreifen, wie Luther sagen kann, dass Gott die Sünder, gleichermaſsen die Frommen wie die Gottlosen züchtige, damit sie zur Erkenntniss ihrer Sünde nicht bloſs, sondern auch seines Zorns kommen, sich vor ihm demüthigen und zu seiner Barmherzigkeit ihre Zuflucht nehmen (s. z. B. 4, 683. 678; 6, 1830). Und ebenso unverständlich bleibt es alsdann, wie Luther lehren kann, nicht nur, dass Gottes Güte hinter dem Zorn, sondern dass auch umgekehrt der Zorn, zwar nicht hinter der Güte, wol aber hinter der Züchtigung verborgen sei und auch thatsächlich gegen alle hervorbreche, die von der Liebeszucht sich nicht bekehren lassen. Denn er lehrt Beides zumal: dass Gott nicht ewiglich zürne, sondern seinen Zorn in seiner Macht habe und durch die Liebe ihm Maſs zu setzen wisse; und dass Gott auch nicht ewiglich zur Sünde schweige, sondern die Unbuſsfertigen, und zwar schon hienieden, in seinem Zorn zu strafen und ihnen nach seinem Zorn zu vergelten wisse (1, 1059; 3, 723). Damit kommen wir aber auf das andere für unsre Frage ebenso beachtenswerthe, subjective Moment.

Alle angeführten Aeuſserungen Luthers über die göttlichen Liebesstrafen beziehen sich eigentlich nur auf die Kinder Gottes, auf ‚die buſsfertigen, demüthigen Sünder'. Zwar umschlieſst Gott mit seiner Liebe um Christi willen die ganze, verlorne Welt. Dieser als solcher und in ihrer Allgemeinheit gilt die göttliche Gnadenfrist. Die Barmherzigkeit Gottes, wie wir oben hörten, ‚trifft alles das, das ein Mensch heiſst' (12, 175); das Wort des Evangeliums gilt für ‚alle Menschen' (12, 839). Das wie-

derholt er immer wieder mit Berufung besonders auf *Joh.* 3, 16 oder *Röm.* 5, 8 und andere Schriftstellen (so z. B. 6, 1787). ‚Unser Herr Christus sagt nicht, dass Gott die Welt hasse, dass er einen Scheu vor ihr habe, oder sie von sich verstoſse, sondern, dass er sie liebe, und gebe ihr das allerbeste Geschenke, seinen lieben Sohn‘ (6, 3027). Darum lehrt er, dass Gott auch ‚die undankbare Welt, die Gottlosen, zu ihrem Besten züchtiget‘ (4, 678. 684). Denn Gott will, ‚dass die Menschen zu ihrem selbsteignen und auch zu Gottes Erkenntniss geführt werden‘; dass sie ‚erkennen die groſse Liebe Gottes, damit er uns geliebet und um Christi willen die Sünde vergiebt‘, desshalb aber nicht die Sünde und seinen Zorn gering achten, sondern auch erkennen, ‚wie groſs die Sünde sei und sie nicht für so ein schlecht Ding halten‘. Weil sie es aber nicht selbst thun und nicht sich selbst richten, so zeigt Gott in den Strafen, dass ‚er die Sünde groſs achtet und uns richtet‘. Darum ist es, ‚eine groſse Wohlthat, dass er uns richtet und straft, nicht zum Verderben und Verdammniss, sondern zu unsrer selbst eignen Seligkeit, dass wir dadurch zur Buſse kommen, die Sünde bekennen und Gott um Gnade anrufen‘ (2, 2148. 1618ss. 2152; 7, 1168). ‚Denn Gott verzeihet und vergiebet ja wol die Sünde; aber doch also, dass der Sünder nicht darüber entschlafe und gar sicher werde, und sich der Sünden noch wol dazu rühme; so kömmt Gott mit der eisern Ruthe, suchet heim und strafet die Sünde. Und wenn Gott die Sünde nicht also strafte, würden wir nicht allein schnarchen und die Sünde verachten, sondern würden sie noch wol darzu täglich häufen, und deren immer mehr und noch gröſser machen, denn die vorigen gewesen‘ (das.). Aus diesem Grunde sollen Alle, wenn sie heimgesucht werden, sich wol umsehen, was solche Anfechtung verursacht habe, und sollen erkennen, ‚dass so viel Trübsale, Angst und Noth, damit Gott uns heimsuchen läſst, lautere Strafen der Sünden sind‘, und dass ‚solch Unglück herkomme aus einem Zorn des Herrn‘, der uns zwar ‚billig straft, weil alle Menschen vor Gott Sünder sind‘, aber doch ‚ein freundlich und natürlich Herz‘ zu uns

hat (6, 2996 ss.). So will Luther, dass in allen väterlichen Heimsuchungen und Züchtigungen Gottes Sünde und Strafe, Zorn und Gnade zumal erkannt werde. Und zwar züchtiget Gott die Menschen also nicht nur äufserlich durch die mannichfaltigen Trübsale und Leiden, in denen er seinen Zorn beweist (‚als, da er die Juden durch die Römer zerstörete und zerstreuete, war der Zorn und Grimm Gottes das Wüten und die Ungestümigkeit der Römer' 4, 326), sondern besonders innerlich im Gewissen. Jene äufsern Leiden und Anfechtungen sind die geringeren, verglichen mit den unerträglichen Schrecken, mit welchen Gott in seinem Zorn oder mit demselben die Gewissen zu erschrecken weifs, um die Sünder und die vermessenen Heiligen zu demüthigen und zu Schanden zu machen, dass sie vor Gottes Zorn erschrecken, aufs Wort merken lernen und sich bekehren (4, 678 ss.). Das ist die eigentliche ‚Strafe in Gottes Zorn und Züchtigung in dem Grimm des Herrn; welcher Zorn dringet und zwinget die beschuldigten Gewissen in eine unüberwindliche, unvermeidliche Angst, welche Gewissen allein vor Gottes Antlitz und göttlichem Gerichte also erschrecket sind'; so dass ‚Strafen in Gottes Zorn ist nichts anders, denn zu Schanden werden, sehr erschrecken, nemlich den Tod und der Höllen Angst fühlen, dass das Gewissen des Menschen sich schuldig findet vor dem ewigen Gerichte Gottes, in welchem keines Menschen Gewissen unschuldig befunden wird' (4, 681 ss.). S. oben §. 17.

Auch diese schwersten Strafen sind während der Gnadenzeit nur Heimsuchungen der göttlichen Liebe, Langmuth, Geduld, wie sie Gott allen Menschen, den Gottlosen und den Frommen, gleichermafsen ‚zu ihrem Besten' sendet; da er will, dass alle Menschen sollen selig werden und Niemand verderbe (4, 683). Nur, dass sie sich vor ihm demüthigen und an seiner Gnade nicht verzweifeln; denn Gott zürnet nicht, so lange wir ‚noch nicht angefangen haben an seiner Gnade und Barmherzigkeit zu verzweifeln' (6, 2239). Aber darin besteht nun der Unterschied, dass die Frommen sich bekehren lassen und seiner Gnade trauen,

während ‚die Gottlosen sich nicht bekehren, ihre Blindheit und Elend nicht erkennen, Gottes Gnade nicht suchen, sondern verläugnen, und also in ihrem gottlosen Wesen ewiglich verloren gehen, weil sie stracks wider die Gnade sind, dadurch die Sünde soll vergeben werden‘ (**4**, 682; **6**, 2609; **11**, 1212). Diese werden aber auch schon hienieden von Gott gestraft, nicht blofs in dem väterlichen Zorn und mit den Zornwerken, Kreuz und Trübsal aller Art, sondern in dem Zorn und mit ihm selbst, über welchem nicht die Güte und Gnade waltet (**4**, 326 ss.).

Zwar lässt Gott den Gottlosen Zeit zur Bufse (**5**, 1518). Er ist langmüthig und geduldig, züchtiget wol, aber straft nicht bald nach Verdienst mit seinem Zorn (**1**, 1455; **3**, 723; **5**, 155; **13**, 1854. 1860). Aber wenn der Sünder sicher und vermessen wird, Gottes Geduld zur Freiheit zu sündigen mifsbraucht, und die Gnadenzeit verscherzt, dann schweigt er nicht länger zur Sünde, sondern hört auf langmüthig zu sein. Dann bewegt sich sein Zorn, der weit schien, und wird nahe; die Zeit und Stunde seiner Zornes-Heimsuchung bricht über die Gottlosen herein, da er sie nach Verdienst und Bosheit straft [1]. Dann redet er mit ihnen in seinem Zorn, d. h. in seinem ewigen, da kein Ende, keine Hilfe, keine Hoffnung mehr ist, und den sie wider ihren Willen zu ihrem ewigen Verderben erfahren müssen (**5**, 157 ss. 161. 165; **8**, 2504; **13**, 1857). Und zwar erweist sich dieser ‚unerträgliche, ewige Zorn‘ zunächst darin, dass Gott ‚stille schweigt‘, d. h. dass er seine verachtete, züchtigende Liebe zurück zieht und den Sünder dahingehen lässt in seinen Sünden und Lüsten, so dass dieser ganz blind und verstockt und härter wird, denn der Diamant (**1**, 1059 ss. 198; **2**, 2445; **4**, 680; **6**, 1791; **8**, 800; **11**, 1411); weiter gibt sich derselbe kund in ‚den Zornworten und -werken‘, in den äufsern Strafen und jenen innern, den Schrecken des Gewissens, zeitlich

1) S. **3**, 2400. 2505 ss. 2765; **11**, 2347; **12**, 1868; **5**. 155 ss. **1**, 1059 ss. 1455 ss.; **13**, 1851. 1857 ss. 1867.

und ewiglich (5, 161; 12, 1868 ss. u. a. m.). So bricht Gottes Zorntag, der Zorn seiner hohen, ewigen Gewalt und Majestät, schon gegenwärtig und einst zukünftig über alle herein, die den Gnadentag verachten und versäumen. Bei diesen kehret sichs um: ‚das Gericht trotzt wider die Gnade, und muss die Gnade zunichte werden, und das Gerichte alleine herrschen zum Tod und Verdammniss' (6, 2610). Vergl. d. Ausl. von *Ps.* 110, 5: ‚Darum spricht er auch, er werde Solches thun am Tage seines Zorns. Denn er gibt ihnen Zeit und Frist genug, darin sie möchten sich bekehren und aufhören, bis dass sein Tag und Stündlein kömmt; läfst sie vermahnen und warnen, dass sie sich vor dem Tage, der da heifst ein Zornstag (*Jes.* 13, 13) fürsehen, und der Strafe mit der Bufse zuvorkommen. Denn weil du, Hoherpriester, (will er sagen) auf Erden regierest und predigest, so ist es der Tag der Gnaden und Barmherzigkeit. Darum wer da will sich bekehren und selig werden, der thue es, weil die Sonne der Gnaden scheinet; denn er hat noch einen Tag des Zorns, welcher wird gehen über die, so diesen Tag der Gnaden nicht annehmen wollen. Wenn derselbige Gnadentag aus und versäumet ist, so werden sie finden, was sie gethan und verdienet haben; und wie sie jetzt wider Christum mit wüthigem Zorn und Toben laufen und stürmen, so wird er alsdann seinen Zorn auch wider sie laufen und auf sie kommen lassen, dass sie darunter zu Grunde gehen müssen. . . . Darum gibt er ihnen eine Zeit und sagt, er wolle ihnen wol eine Weile zusehen, aber nicht länger, denn bis das Stündlein kömmt, das da heifst, der Tag des Zorns. Wollen sie indess nicht aufhören in Gottes Namen, so müssen sie alsdenn aufhören ins Teufels Namen. Denen, so Christi Feinde sind, wird es der Vater nicht zu gute halten, noch sie ungestraft hingehen lassen; denn derselbe ist zu seiner Rechten, die hohe ewige Gewalt und Majestät, der wird ihren Trotz und Toben wider Christum nicht endlich leiden. Und weil sie nur wollen Feinde sein, so sollen sie an ihm auch einen Feind haben, und einen solchen Feind, wider den sie nichts vermögen

werden; sondern von ihm, wenn er sie trifft, werden zerschmettert in der Asche liegen‘ (5, 1414 ss. 1518 ss.).

§. 24.

Die Anfechtungen der Gläubigen.

Nicht blofs in der Lehre von der göttlichen Zornes-Heimsuchung, welche die Gottlosen auf sich herabziehen, sondern nicht weniger auch in der von den Gnaden-Heimsuchungen, welche über die Kinder Gottes ergehen, und von den Anfechtungen, die sie zu erleiden haben, tritt es klar zu Tage, wie weit Luther davon entfernt ist, die züchtigende Liebe Gottes als eine den Zorn verneinende oder die Wirksamkeit desselben aufhebende aufzufassen. Im Gegentheil lehrt er, dass wo noch den Zorn Verdienendes, wo noch die Sünde vorhanden ist, da wirke auch der Zorn, strafend und richtend, verdammend und tödtend, mitten in der Gnadenerweisung, aber freilich nicht zum Verderben, sondern zum Segen des bufsfertigen Sünders, weil es die Liebe ist, die über den Zorn verfügt und ihm nicht blofs die Grenzen setzt, sondern auch das Ziel vorschreibt. In diesem Sinne unterscheidet er z. B. ‚zweierlei Verdammniss: eine des Zorns und die andere der Gnaden. Wo es eine Verdammniss ist des Zorns, da fühlet man solche grofse Kraft und Gewalt der Sünden, dass sie ohne alle Hilfe und Trost das Gewissen überfällt und gar in den Grund verderbet, wie es dem Juda, Saul und allen andern Desperaten oder Verzweiflern widerfahren ist. Vor solcher Verdammniss wolle uns ja Gott gnädig erlösen und dafür behüten. Die andere Verdammniss ist eine Gnaden-Verdammniss, davon saget Paulus 1 *Cor.* 11, 31; so wir uns selber richteten u. s. w. Da erhält Gott die, so dermafsen gerichtet werden, durch das Wort und Verheifsung, durch den Trost des Worts und Predigtamts, ... dass sie zu Gott rufen und schreien und endlich selig werden; wie dem König Manasse seine Sünde auch aufgewecket und geoffenbaret ist, aber ihm zu Gnaden und

Seligkeit. Dessgleichen auch dem Petro, Paulo und der Magdalenä (2, 1624 ss.).

Denn indem Gott den Bufsfertigen die Sünde um Christi willen vergibt und ihnen nicht nach ihren Sünden vergilt, — ‚sonst schickte er nicht zeitliche, sondern ewige Plage und Strafe über uns, wie unsre Sünden verdienten‘ (6, 2890 ss.) — will er auch, dass sie in solchem Stande der Gnade erhalten, im Glauben gestärkt und von der ihnen noch anhaftenden Sünde selbst ‚gefegt und geläutert‘ werden. Darum züchtiget Gott die Seinen, schickt ihnen Anfechtungen und sucht auch sie mit und in seinem Zorn über die Sünde heim, aber straft sie doch nicht aus Zorn, sondern aus Liebe. ‚Nach der Vergebung folget Strafe, Angst, Verfolgung, Tödtung: welche alle dahin gehören, dass die Sünde abgeschaffet werde, also, dass sie nicht allein vergeben und verziehen sei durch Gottes Gnade und Barmherzigkeit, sondern dass sie auch noch immer durch die Gabe des heiligen Geistes ausgefeget werde, und dass du lernest verstehen, wie grofs die Bosheit der Menschen und wie die menschliche Natur so gar verderbet sei. . . . Darzu sind vonnöthen etliche heftigen Strafen, welche uns die Schlafseuche und Faulheit vertreiben können‘ (2, 2149). ‚Denen Gottseligen thut die Züchtigung vonnöthen, um des verderbten Fleisches willen, welches voll Sünde und Sicherheit, Verachtung Gottes, Zorn und Unzucht ist. Diese Gebrechen und sehr schwere Seuchen und Krankheiten hangen den Heiligen und Gläubigen noch immer an. Darum, auf dass Gott dieselbigen an ihnen heilen möge, gebrauchet er darzu solcher Strafen, und dass er sie tödtet und in die Hölle führet. . . . Wie hart er aber auch zürnet, dass wir doch gläuben, er sei unser Heiland und lieber Vater‘ (2, 2445 ss.).

Diefs gilt insonderheit auch von den ‚hohen Anfechtungen‘, die Gott seinen Heiligen sendet, und von denen Luther, wie bekannt, aus tiefster und schmerzlichster eigener Erfahrung schöpfend, mit so hohem, erschütterndem Ernst fast in allen seinen Schriften, namentlich in der Auslegung der Psalmen und der Genesis, redet.

Auch sie sind Wirkungen des göttlichen Zorns und doch Erweisungen der Liebe Gottes; so wollen und sollen sie von den Gläubigen aufgenommen und zu ihrem Heil verwerthet werden. Diese besonderen Anfechtungen, gegen welche die äufsern Leiden ‚alle noch Fuchsschwänze‘ sind und die von den alltäglichen Anfechtungen ‚zur Rechten oder zur Linken‘ d. h. durch die Lust oder das Leid dieser Welt (7, 1164 ss.; 11, 954; 2, 2149) unterschieden sein wollen, sind ‚unträglich und über alle Mafsen schwer; darum schreien die Heiligen darinnen über die Mafsen sehr; denn wenn ihnen Gott nicht heraushülfe, so wären sie in der Hölle‘ (11, 596). ‚Die Propheten, sonderlich der liebe David, haben es wol gefühlet und versucht; denn sie klagen, lehren und reden warlich darvon, als seien sie oft darbei gewesen, sagen jetzt von des Todes Pforten, jetzt von der Hölle, jetzt vom Zorne Gottes‘ (5, 1780). Diese Anfechtungen ‚schickt Gott dem Glauben zu, dass er nicht mit geringen Dingen, sondern mit dem Tode, Sünde, Welt und Teufel zu schaffen haben muss‘ (11, 684; 3, 1908). Ja ‚Gott selbst versucht und verläfst‘ da die Seinen, sie werden allein gelassen von Gott, Engel und Menschen und allen Creaturen‘ (11, 2146; 732 ss.); Gott ‚zieht ihnen seine Hand und heiligen Geist ab‘, und dem Satan ist Raum gegeben, sie anzufechten in ihrem Gewissen, ‚die Herzen anzugreifen und zu martern mit seinen verlipten feurigen Pfeilen, das ist mit Schrecken und Angst der Sünde und Gottes Zorns‘, so dass er ‚dem Menschen ein Trünklein schenkt, das da heifst Höllenangst, und ihn in ein Bad führet, da er liegt wie in einem glüenden Ofen, dass ihm das Herz zuschmelzen möchte‘ (5, 631. 838 ss. 1424). ‚Da kann er ein Herz so belagern und stürmen mit Erschrecken, Zweifel, Verzagen, dass es Gott scheuet, feind wird und lästert, dass den elenden Gewissen nicht anders ist, denn Gott, Teufel, Tod, Sünde, Hölle und alle Creatur sei ein Ding, und alle sein ewiger unablässiger Feind worden‘ (5, 1779; s. auch 11, 644); ‚und wird also dem Gewissen entgegengestellet der leibliche und ewige Tod, Gottes und Menschen Zorn, die höhesten und gröfsten Sünden,

zugleich mit den gröfsesten Strafen' (**11**, 2144). Solch Leiden ‚ist ein Tropfen oder Vorschmack der höllischen Pein und ewigen Verdammniss', und ‚eine Pforte und Eingang in die ewige Sünde und Strafe, das ist, in den Tod und Hölle' (**4**, 2265 ss.). Und diefs ist eben die schwerste und höchste Anfechtung und Leiden, damit Gott zuweilen seine hohe Heiligen angreift und übet, welche man pfleget zu nennen *desertionem gratiae*, da des Menschen Herz nicht anders fühlet, denn als habe ihn Gott mit seiner Gnade verlassen und wolle sein nicht mehr, und wo er sich hinkehret, siehet er nichts, denn eitel Zorn und Schrecken. Aber solche hohe Anfechtung leidet nicht Jedermann und verstehet sie auch Niemand, ohne wer sie erfähret; es gehören gar starke Geister dazu, solche Püffe auszuhalten' (**11**, 615 ss.).

Zwar lässt Gott auch diese höchsten Anfechtungen ‚seinen Liebsten widerfahren nicht aus Zorn oder Ungnade, sondern aus grofser Gnade und Güte, damit uns zu zeigen, wie er es in allen Stücken freundlich und väterlich mit uns meine und wie treulich er für die Seinen sorget, und sie also regieret, dass sich ihr Glaube immer je mehr und mehr übe, und je stärker und stärker werde. Sonderlich aber thut er es um folgender Ursachen willen: zum ersten, dass er die Seinen bewahre wider die Vermessenheit, auf dass die grofsen Heiligen, die sonderliche hohe Gnaden und Gaben von Gott haben, nicht darauf fallen und sich auf sich selbst verlassen. Zum andern lässt ihnen Gott Solches widerfahren Andern zum Exempel, beide, die Sichern zu schrecken, und die Blöden, Erschrockenen zu trösten. Zum dritten, kommt nun die rechte Ursach, warum Gott fürnemlich Solches thut, nemlich, dass er seine Heiligen will lehren, wie sie sollen rechten Trost suchen und sich drein schicken, dass sie Christum finden und behalten' (**11**, 618 ss. 595. 689 ss. 733; **2**, 646. 2149; **4**, 2265). ‚Aber das menschliche Herz kann schwerlich solchen Trost (dass Gott bei uns und uns günstig sei) annehmen, wenn unser Herr Gott Einen also herzet, dass ihm die Seele ausgehen will, und die Augen davon übergehen und der Angstschweifs drüber aus-

bricht' (2, 1418; 5, 631). Denn da erkennen und fühlen die Gläubigen nichts von der Liebe Gottes, sondern ,Gott wird ihnen fremd und wild, kennet sie nicht, stellt sich, als höre er nicht ihr Bitten und Anklopfen', so dass ,ihr Gewisssen fühlet, es habe Gott verloren und er sei eitel Zorn und Ungnade gegen sie', und ,das Herz nicht anders denket, und fühlet, als habe Gott ihm entsaget, es sei verloren, Sünde und Tod haben gewonnen, der Teufel liege oben' (11, 615. 644. 685. 2146; 4, 2818).

Die letzteren, so unzähligemal wiederkehrenden Aussprüche Luthers würde man aber gänzlich missverstehen, wenn man meinen wollte, dass er dieses Gefühl des Gottverlassenseins, das die Gläubigen in der Anfechtung haben, als ein blofs subjectives, lediglich in einer täuschenden Empfindung begründetes, an sich aber nicht berechtigtes ansehe. Durchaus nicht. Ihm ist es ein grofser Ernst damit; dieses Fühlen des Zorns hat ihm seine volle objective Berechtigung und Wahrheit. Er sagt ausdrücklich: ,es muss so gehen in allen Anfechtungen; es muss sich fühlen, wie die Sünde das Gewissen gefangen habe und wie eitel Zorn und Hölle da sein wolle, und ewiglich verloren sein müsse' (11, 685 ss. 958); und er führt diese Nothwendigkeit keineswegs allein auf die gottfeindlichen Zornmächte, die Welt und den Teufel zurück, die nicht anders können, als wider Christum und den Glauben toben und sie verfolgen (das.). Freilich wiederholt er ebenso oft, dass es nicht Gott sei, sondern der Teufel, der da Lust hat, die Herzen zu schrecken und ihnen vorzumalen, dass Gott ihnen zürne zum ewigen Verderben. ,Gottes Zorn und Grimm ist, dass das Gewissen fühlet, dass es von Gott, vom Wort, vom Glauben verlassen ist; und wirket solches im Herzen der Satan, der den Tod, die Sünde und das Gewissen anrichtet, und auf Unglauben, Verzweiflung und Gotteslästerung dringet und treibet. Dass aber dieses nicht zugerichtet werde vom Satan, sondern dass vielmehr Gott allein darauf dringet, fühlet und gläubet das Herz' (4, 1901. 2161; 6, 685; 11, 955). Darum

nennt er jenes Fühlen wol einen ‚Wahn‘[1] und einen ‚Betrug des Teufels‘ (11, 955 ss.) und will, dass man den Angefochtenen ‚diefs fleifsig einbilde, dass Gott mit ihnen nicht zürne, und dass sie die Verlassung dahin deuten, dass sie nichts anders sei, denn das gewisseste Zeichen, dass sie Gott zu Gnaden angenommen‘ (2, 2149 ss.). ‚Derohalben muss man in aller Anfechtung das Herz verwahren und stärken, dass es nicht gedenke, wenn wir betrübet und gestrafet werden, dass Solches geschehe aus Gottes Zorn, dass er uns ewig verdammen wolle‘ (2, 82); ‚denn es ist kein Zorn, sondern nur allein eine Züchtigung, keine Enterbung, sondern Läuterung‘ (das. 2152). ‚Gott hat immer etwas Gutes mit uns für, wer es nur verstehen könnte; und man soll ihm nicht gläuben, wenn er zürnet; denn in der Wahrheit zürnet Christus, das ist Gott, der Mensch worden, nicht; aber aufserhalb dem Christo ist keine Hoffnung von Gott‘ (2, 2186). Aber alle diese Aussagen wollen doch wol erwogen und richtig verstanden sein. Sie wollen nicht leugnen, dass in der Anfechtung Gottes Zorn selbst wirksam sei; wol aber leugnen, dass derselbe dabei ein die Gläubigen verdammender, oder gar als sie zur Sünde der Verzweiflung und Gotteslästerung versuchender wirksam sei. Das ist vielmehr Werk des Satans, der die Stunde des Zorns, in der ihm Raum gegeben ist, und den Zustand der Angefochtenen dazu benutzt, seine Absichten durchzusetzen und die Gläubigen nicht blofs zu dem Wahn, sondern zu der Sünde zu verleiten, das auf Gott zurückzuführen, was doch lediglich der Satan vorspiegelt (11, 957 ss.). Darum ermahnt auch Luther nicht nur, dass die Gläubigen in solchen Lagen ‚sich nicht nach dem Schein und Fühlen richten‘, sondern auch, dass sie ‚wider die Lügen (des Satans) an die Wahrheit glauben und an Gottes Wort und

1) Uebrigens braucht Luther ‚Wahn‘ nicht nur im Sinne von grundloser Einbildung, sondern von Sinn, Meinung überhaupt. S. z. B. 11, 645, wo der Ausdruck auch für die Gesinnung gebraucht ist, die daran festhält, dass Gott gütig sei.

Verheissung festhalten sollen' (**6**, 417; **11**, 686; **2**, 77. 82). Aber er bezeichnet auch an der letzteren Stelle diefs als ‚die Kunst und Weisheit der Heiligen', dass sie in solchen Nöthen ‚wider die öffentliche Wahrheit an die verborgene Wahrheit gläuben', d. h., wie im Vorhergehenden ausgeführt ist, dass sie wider den Zorn, den sie erfahren und vor Augen haben, sich an die Gnade halten, die ihnen im Worte zugesagt ist, die sie aber ‚nicht sehen können, sondern glauben müssen'; während die Abfallenden, ‚sobald Gott sie ergreifet, seiner Güte vergessen und nur auf seinen Zorn sehen' (**11**, 2137), dann aber auch, wie wir schon wissen, jenem verderbenden und verdammenden Zorn, den ihnen der Satan vorspiegelte, auch wirklich anheim fallen. Denn ‚wie Einer von Gott hält, so findet er ihn auch' (**11**, 646). Somit ist selbst jene Vorspiegelung des Satans nicht blofser Schein und eitel Lüge, sondern hat einen realen Hintergrund und bedingterweise eine Wahrheit, ohne welche sie überhaupt keine versuchliche Kraft hätte.

Denn allerdings ist in jeder Anfechtung Gottes Zorn, und zwar als solcher, auch thätig. Gott ‚stellet sich da, als schlafe er' d. h. ‚er kehrt sich ab, verbirget sich und seine Güte eine Zeitlang, gibt nicht Stärke und Kraft, Friede und Ruhe, sondern lässt uns in unsrer Schwachheit bekümmern und arbeiten, und schreckt uns der Sünden wegen, tödtet uns, führt in die Hölle, indem er selbst die Seinen also verlässt, dass sie nicht anders in ihrem Gewissen fühlen, denn als habe ihnen Gott entsaget und wolle ihrer nimmermehr' (**2**, 75. 79. 2446; **11**, 644. 689. 957 ss. 2139. 2446; **4**, 2266). Ja, die Angefochtenen ‚sollen auch das gläuben, dass Gottes Dräuen schrecklich und bitter ist', und sollen sich nicht minder vor dem andern Betrug des Teufels hüten, ‚da er die allersüfsesten Gedanken gibet: ei, es hat nicht Noth, Gott zürnet mit dir nicht; die Hölle ist nicht so heifs, noch der Teufel so schwarz, wie man ihn malet' (**11**, 954. 2147). Darum ist jenes Gefühl der Angefochtenen nicht blofs ein subjectives, sondern hat auch objectiven Grund

und ist eben jene ‚öffentliche Wahrheit' (2, 77). Denn es ist wahr, Gott hasset die Sünde' auch an den Seinen, ‚und schickt derowegen die Strafen über sie'; und obzwar er sie ‚heimsucht nicht im Zorn, sondern in Gnaden', nicht zum Verderben, sondern zur Buſse und zur Seligkeit, so ist es ‚gleichwol ein Zorn', den sie erfahren, und ‚in Wahrheit eine Strafe' (6, 1786 ss. 1791. 2649 ss.; 2, 2135). ‚Gott ist erzürnet und strafet, aber wie hart er auch zürnet, so ist er doch gnädig und barmherzig, gönnt uns Gutes, und ist unser Heiland und lieber Vater' (11, 1794; 2, 2445).

Somit ist nach Luther die anfechtende Gnaden-Heimsuchung, welche die Gläubigen erleiden, zugleich Zorn und auch nicht Zorn, Erweisung der Liebe und Bethätigung des Zorns zumal. Als solche erweist sie sich auch in dem Bewusstsein der Gläubigen. Denn wie es sich objectiv, von Seiten Gottes, verhält, so auch subjectiv auf Seiten der Seinen. Nicht ist sein Zorn ein bloſser Reflex ihrer Empfindung, sondern in dieser reflectirt sich vielmehr jener, vermittelt durch das Gewissen. ‚Gott nimmt eine Larve an als Gott des Zorns' (2, 2488. 2493). Freilich soll der buſsfertige Gläubige durch die Nebel des Zorns durchbrechen und sich an die ihm in dem Worte zugesagte Gnade halten (2, 76. 82). Aber er soll nicht den Zorn für Nichts und für Einbildung halten, sondern zu seinem normalen, der göttlichen Heimsuchung allein entsprechenden Verhalten gehört, dass auch in ihm Beides verbunden sei: ‚mit der Empfindung des Zorns die Zuversicht der Gnade' (6, 1794; 11, 595).

Fragen wir, aber, wie löst Luther diese Antinomie; wie erklärt er dieſs, wie es scheint, so widerspruchsvolle Zusammenwirken von Gnade und Zorn in der Anfechtung der Kinder Gottes? so stehen wir hier vor einem der Heiligthümer seiner Theologie nach ihrer anthropologisch-soteriologischen Seite. Es ist die dunkelste Nachtseite des Glaubenslebens, da Gott den Seinen ‚ein verdeckter Gott' ist und ‚unerforschlich nicht bloſs

in seinen Werken, sondern auch in seinen Worten und Verheifsungen', und zugleich die Lichtseite des Glaubens, ,die güldene Kunst, die rechte Wissenschaft der Heiligen, und das Geheimniss der Gläubigen, welches vor den Weisen verborgen und den Unmündigen offenbaret ist' (**4**, 2161 ss.; **2**, 74 ss.). Auf unsre Frage antwortet Luther, dass grade in diesen Anfechtungen die Gnade Gottes um Christi willen das waltende Princip bilde, dass Gott den Seinen immer und zuverlässig nur ,in Gnaden zürne'. Nichtsdestoweniger sei hier aber auch sein Zorn in voller Wahrheit und Wirklichkeit, tödtend und verdammend thätig, jedoch nicht gegen die Person, sondern zu ihrem Heil, weil gegen die Sünde und zur Vertilgung derselben (**6**, 1787; **11**, 661). Gott unterscheidet eben an den Seinen die Person, die er liebt, die mit der Sünde gebrochen und der er dieselbe nicht zurechnet, von der Sünde, die ihnen noch anhaftet, die er hasst und an ihnen tödtet. Darum erfahren sie seinen Zorn, der sie in den Tod, die Verdammniss und die Hölle (**4**, 2267 ss.) führt um der Sünde willen, von der sie befreit werden sollen, und ist doch ein Gnadenwerk, das er an ihnen thut, das der Glaube, der ,allein die Art solcher Werke Gottes versteht' (**11**, 645), auch in der Zornesgestalt erkennt, und um dessetwillen er den Zorn Gottes willig und geduldig, ,mit Gunst und Liebe gegen Gott trägt' (**6**, 2999; **4**, 2268 ss.), nicht mit Hass und Verzweiflung, wie die Ungläubigen, die sich wider die Strafe auflehnen (**2**, 2149. 2445; **11**, 646). Der Glaube ,leugnet auch nicht, dass ihm Gott solchen Tod zuschicke, aber er hat Einen Verstand mit Gott, dass sie es beide nicht wollen den Tod heifsen noch sein lassen, sondern soll die Vatersruthe und Kindesstrafe sein' (**5**, 1789).

Aus der grofsen Zahl einschlägiger Stellen seien nur die folgenden noch herausgegriffen: ,Gott straft — heifst es in der Ausl. v. *Micha* 7, 9 — die undankbare Welt nach ihrem Verdienst und verwickelt auch seine Kirche in gleiche Gefahr, auf dass sie, so sie vom Herrn gezüchtigt wird,

erkenne ihre Sünde, lebe in Gottesfurcht, widerstrebe dem Fleisch und hänge der Sünde nicht nach. Solches Alles richtet Gott, wie ein freundlicher Vater, durch die leibliche Strafe aus. . . Das ist das Gericht, das er uns allerlei Anfechtung zuschicket, nicht dass er uns verderbe, sondern dass er die Sünde in uns, strafe und umbringe, uns aber wieder tröste und selig mache' (6, 3001); *,ut peccatum ab impiis* (den Bußfertigen) *separetur'* (Witt. T. III, 221). ,Es sind ja wol alle Sünden vergeben und zugedecket; aber sie sind noch nicht gar ausgefeget und bleibet noch immer an uns hängen und bekleben, nicht allein die grobe Hefen der Unzucht, Hoffart, Hasses, Zorns und anderer bösen Begierden, sondern auch die innerlichen bösen Stücke und heimlichen Befleckungen, als da ist Zweifelung an Gott, Unglaube, Ungeduld und Murren wider Gott. Welches Unglück sich dann allererst offenbaret und hervorthut, wenn das Gewissen durch das Gesetz und Schrecken der Sünde angegriffen und geplaget wird' (2, 2138). ,Diese Gebrechen und sehr schwere Seuchen und Krankheiten hangen den Heiligen und Gläubigen noch immer an. Darum, auf dass Gott dieselben an ihnen heilen möge, gebrauchet er darzu solcher Strafe, dass er sie tödtet und in die Hölle führt'. Darum folget ,nach der Vergebung Strafe, Angst, Verfolgung, Tödtung: welche alle dahin gehören, dass die Sünde abgeschafft, . . . durch die Gabe des heiligen Geistes ausgefeget werde, und dass du lernest verstehen, wie die menschliche Natur so gar verderbet sei' (2, 2446. 2149 ss. 2135 ss.; 5, 730). ,Und selig sind die, denen das im Leben widerfähret; denn es muss zu einem Untergange kommen mit einem jeglichen Menschen. Wenn nun der Mensch also untergehet und zunichte wird in allen seinen Kräften, Werken, Wesen, dass nicht mehr denn ein elender, verdammter, verlassener Sünder da ist, dann kommt die göttliche Hilfe und Stärke' und es bricht hervor, wie der Morgenstern, ,die Güte und Freundschaft, die Gott unter dem Zorne und Strafe verborgen hat und gibt' (4, 2264 ss.).

Wir sehen, das Walten der Liebe über den Zorn

erweist sich hier nicht etwa nur im Aufhalten und Lindern desselben, sondern darin, dass sie ihn von der Person weg, lediglich auf die Sünde lenkt. Auf diese Weise gibt sie seiner tödtenden Wirksamkeit freien Raum und verwendet ihn doch zur vollen Verwirklichung ihrer Heilsabsichten mit der Person. Dass Gott überhaupt in dieser Weise zwischen der Person und der Sünde unterscheiden will und kann, das verdanken wir allein seiner Liebe in Christo und um Christi willen. Thatsächlich aber vollzieht sich dieselbe und kann sich nur durchführen an dem bufsfertigen Sünder. Denn in der Bufse sagt sich der Sünder von seiner Sünde los, ,zeuget über sich selbst, dass er Zorn verdienet hat (4, 1902), richtet sich selbst und seine Sünde und macht sie zu Schanden durch das Bekenntniss derselben' (2, 1620 ss. 2222 ss.); dabei zweifelt er aber nicht, sondern ist der gewissen Zuversicht, dass Gott gnädig und barmherzig ist um Christi willen (5, 713 ss. 726 ss.). An Solchen erweist dann Gott seine Gnade in jenen ,wunderbarlichen Führungen mit seinen Heiligen', in den heilsamen Gerichten zu ihrer Läuterung (2, 2141), zur Tödtung der Sünde, zum Untergang des alten Menschen. Denn Leiden, Sünde, Tod, auch die Hölle, muss von ihnen allda überwunden werden; nicht mit Flucht und Ungeduld, sondern mit Gunst, Willen und Liebe, darinnen gegen Gott behalten (4, 2269). Dabei aber läfst Gott seine schonende, erziehende Liebe walten. Theils mäfsigt er die Anfechtung überhaupt und ,wechselt mit Trübsal und Trost', auf dass die Seinen ,nicht gar von Traurigkeit verschlungen werden' (2, 1239; 1, 1243); theils verfährt er dabei nach dem Mafse des Glaubens, und sendet nur den Starken im Glauben, ,seinen hohen Heiligen', jene schwersten Anfechtungen der Gottverlassenheit, der Verdammniss und Hölle, ,die nicht Jedermann leidet und versteht; es gehören gar starke Geister darzu' (11, 615 ss.). Und das sind auch ,die stärksten Christen und gröfsesten Geister, die da fest halten im Glauben und sich nicht irren lassen; denn da ist überwunden Todes- und Höllenfurcht mit allem Schrecken,

das in dieser und jener Welt ist' (**11**, 2146). Sie erfahren hienieden wirklich den Zorn und ,das Urtheil Gottes, damit Gott verdammt. Dieses Urtheil fähet hier an in den Heiligen (1 *Petri* 4, 17), wenn sie Gott lässet getödtet werden und ihnen lässet widerfahren Alles, das die Welt hasset, und verdammet in ihnen Alles, was die Welt für gut hält, und lässet sie in der Höllenpein leiden, d. i. des Todes Nöthen und seinen Zorn fühlen' (**12**, 1831 ss.; **11**, 2146; **6**, 2652). Dennoch müssen diese ,zornigen Werke Gottes gegen die, die an ihn gläuben, doch eitel Liebe heifsen' (**9**, 1267 ss.), und ,sind die gewissesten Anzeigungen der gröfsesten Liebe und geneigten Willens Gottes gegen sie' (**2**, 1183). Denn er unterscheidet dabei und scheidet eben dadurch immer mehr die Person, die er liebt und die ihm vertraut, von der Sünde, die er hasst und die auch sie richtet. Das ist die Art des Zorns der Liebe. ,Sie sucht und will das Böse, welches er hasset, von dem Guten, welches er liebet, zu sondern; auf dass das Gute und sein Liebes behalten werde' (**6**, 3325).

So geschieht es aber, dass ,Gott mit den Christen gleichsam widersinnisch umgehet' (**2**, 74), dass die Kinder Gottes nicht nur unter das Kreuz geworfen werden, sondern in dem Mafse, in welchem die Liebe Gottes sich an ihnen zu ihrer Demüthigung, Läuterung und Glaubensstärkung wirksam bethätigt, auch den Zorn und seine Wirkungen immer schwerer zu erleiden haben; während die Welt mit ihm immer mehr verschont zu werden scheint. Aber wie solches Schweigen des Gnadenzorns selbst ,der schwerste und heftigste Zorn' und der Anfang des ewigen Strafzorns ist, indem Gott da stille hält, die Person des Sünders an die Sünde dahingiebt und sie ,nach ihrem Muthwillen in den Tag dahin leben läfst' (**3**, 1585), so ist umgekehrt jenes Erweisen des Zorns wider die Sünde ,nichts anders, denn das gewisseste Zeichen, dass Gott die Person zu Gnaden angenommen hat' (**6**, 1791; **2**, 2149); und ,selig sind die, welche den Rathschlag Gottes auf diese Weise verstehen und aufnehmen' (**6**, 1789).

Es bleibt also dabei, dass es wirklicher Zorn und doch wiederum kein Zorn, sondern Gnade ist. Wie auch ‚Beides wahr ist, dass ein Christ nicht ein Sünder ist, und dass alle Christen Sünder sind‘ (5, 731). Der Widerspruch löst sich allseitig. Weil die Sünde unter dem Zorn, die Person aber unter der Gnade steht, darum sind die angefochtenen Gläubigen ‚sonst aller Weise gleich denen Verdammten‘ (4, 2268; 6, 2656), erfahren in Wahrheit Gottverlassenheit und Tödtung, Verdammniss und Hölle, und doch ist der Unterschied zwischen ihnen und den Verdammten ein himmelweiter. Denn Gott erlässt ihnen um Christi willen die ewige Strafe und legt ihnen nur zeitliche Plage und Strafe auf (1, 1243 ss.); und auch diese nur zu ihrem Heil und Besten. Denn ‚wenn er am fernsten zu sein scheint, ist er ihnen doch am nähesten‘ (11, 2139; 2, 79); sein ‚Vergessen ist ein Gedenken‘ (4, 1928), sein ‚Schrecken ein Trösten‘ (11, 956 ss.), sein Nehmen alles Trostes ein Geben des rechten (4, 2265), sein Verdammen ein gnadenvolles (2, 1624), und auch die Hölle keine Hölle (6, 2647 ss.). Und dieser auf tiefste in der ungewöhnlichen und fremden Zornesgestalt verborgenen und wirkenden, aber durch sie hindurchbrechenden Gnade Gottes (2, 2487), entspricht auch die Beschaffenheit und Erscheinung der in der Anfechtung sich bewährenden Kinder Gottes. Denn auch ihr Glaube ist verborgen und ist verhüllt in die Gestalt der Sünde, der Verdammniss und des Todes, so dass ‚sie auch selbst den Trost des heiligen Geistes nicht allezeit empfinden, sondern in ihrer Schwachheit vielmehr das Widerspiel fühlen‘ (11, 1412). Darin eben gleichen sie den Verdammten; aber darin wieder unterscheiden sie sich von diesen, dass ‚ihnen alle Dinge zum Besten dienen, auch die Sünden‘ (die indem sie zur Demüthigung und Warnung offenbar werden, durch Bufse und Bekenntniss getödtet werden, 2, 1241. 2226; 4, 548), und dass sie an der Gnade Gottes nicht irre werden, sondern durch jene Gestalt ‚hindurch zu Gott dringen und rufen‘ (2, 2224 ss.; 6, 2649). ‚Ihr Leiden ist

über alle Mafse schwer und der Natur unerträglich, darum klagen und schreien die Heiligen ängstiglich und jämmerlich, wie solches Klagens im Psalter viel ist' (**11**, 617); ‚ihre Seele hanget an einem seidenen Faden über der Höllen und ewigem Verdammniss' (**6**, 2639). Dennoch hat ‚ihr Herz ein so scharf Gesicht', dass sie ‚Strafe und Zorn nicht sehen noch fühlen wollen, ob sie es gleich aufs höchste sehen und fühlen, und wollen die Gnade und Güte sehen und fühlen, ob sie gleich aufs tiefste verborgen sind. Sie brechen, als durch eitel Dornen, ja durch eitel Spiefse und Schwerter, durch den Zorn, durch Strafe und Ungnade' durch zu dem zornigen Gott selbst, suchen unter dem Zorn Gnade, und wenden sich von Gott, dem Richter, zu Gott, dem Vater' (**6**, 2650. 2659; **4**, 2162). Ja darin erweist sich, dass die Gläubigen ‚Einen Verstand mit Gott haben und seinen Rathschlag verstehen', dass sie in der Anfechtung ‚nicht nach dem Schein und Fühlen richten und thun, sondern nach dem W o r t und G l a u b e n' (**11**, 686; **6**, 417); wie denn ‚Gott unsren Glauben oder gut Gewissen und Zuversicht nicht auf Zorn, sondern auf Gnade gebauet hat; darum auch alle seine Zusagungen lieblich und gnädig sind' (**11**, 2147). Freilich ‚die Vernunft folget nur dem nach, was sichtbar ist; man muss sie aber allhier tödten, auf dass das Wort und der Glaube Raum haben. Es kann aber die Vernunft nicht getödtet werden, denn allein durch Verzweiflung, Missglauben, Hass und Murren wider Gott, auf dass endlich, wenn Alles, was äusserlich vorfallen kann, hintan gesetzet ist, das Herz a l l e i n a m W o r t e u n d d e n S a c r a m e n t e n hange, sich daran halte und damit zufrieden sei' (**2**, 82. 2492). In solchem Glauben ‚überschreien und überwinden die Seinen den Teufel, und sagen: dennoch ist es nicht der Tod, noch Zorn; dennoch ist es gnädige Züchtigung und väterliche Strafe; dennoch weifs ich, dass er mich dem Tod nicht übergiebt; und will es dennoch nicht glauben, dass es Zorn sei, und wenn es alle Teufel in der Hölle sagten auf einen Haufen; ja, wenn es gleich ein Engel vom Himmel sagte, so sei er verflucht, und wenn es Gott selbst sagte, so wollte ich doch gläuben,

er versuchte mich, wie Abraham, und stellete sich so zornig, und wäre doch nicht Ernst; denn er widerrufet sein Wort nicht. Es soll heifsen: er züchtiget mich also, aber er will mich nicht tödten (*Ps.* 118, 18); darbei bleibe ich und lasse mir es nicht nehmen, noch anders deuten, dolmetschen, noch auslegen' (5, 1788 ss.). Was also Gottes Gnade ihrerseits um Christi willen gethan und thut, das ergreift der auf den Rath Gottes eingehende Glaube auch mitten in den höchsten Anfechtungen und vereiniget auch seinerseits wie David *Ps.* 51, 1, ‚diese zwei, welche doch sonst von Natur der Sachen uneins und ganz ungleich sind: Gott den heiligen und gerechten, und den ungerechten Sünder; er steiget über den grofsen Berg des göttlichen Zorns, welcher Beide so weit von einander scheidet, nemlich dadurch, dass er sich auf die Barmherzigkeit Gottes verlässet, sich zu Gott findet und zu ihm gesellet' (5, 709 ss.). Doch nimmt der Eine darin mehr zu, denn der Andere. Ja ‚der heilige Geist kann in den Herzen der Gläubigen eine solche Lust anrichten, dass sie ein Wohlgefallen an seinen Worten und Werken haben, auch wenn er sie gleich stäupet, dass sie unter dem Kreuz und Anfechtung liegen müssen'. Weil sie die Wohlthaten in Christo erkennen, so können sie, wie ein frommes Kind, ‚die Strafe wol leiden, werden dem Vater desto holder, und danken ihm: Gott sei gelobt in Ewigkeit, dass er mich also züchtiget; zuvor hätte ich wol gedacht, ich wäre verlassen gewesen. Denn weil Gott ein gnädiger Vater ist, so ist dieses Alles lieblich und köstlich' (7, 1613 ss.).

Werfen wir nun einen Rückblick auf unsre Darstellung der Lehre Luthers von der pädagogischen Natur der unter der Herrschaft der waltenden Liebe, oder genauer der Gnade Gottes in Christo stehenden Strafe, so hat sich uns herausgestellt: 1) dass alle betreffenden Aussagen lediglich nur von der mit dem jüngsten Tage ablaufenden Gnadenzeit gelten, und auch für diese nur unter Aufrechterhaltung der Unterscheidung zwischen den bufsfertigen und unbufsfertigen Sündern; 2) dass zwar

durch diese ganze Zeit hindurch die Liebe das waltende, darum auch den Zorn und die Zornwelt mit ihren Mächten in den Dienst der Erlösung nehmende Princip ist, dass sie aber dabei den Zorn keineswegs verneint oder in Liebe verwandelt, sondern ihn nach seinem unveräuſserlichen, ewig die Sünde strafenden und verdammenden Wesen bestehen und sich als solchen, nicht nur an den Gottlosen zu ihrem Verderben, sondern selbst auch an den Kindern Gottes, jedoch zu ihrem Heil und ihrer Heiligung, bethätigen lässt.

Wir hatten darum Recht zu behaupten, dass Luther von keinem Zorn aus Liebe, überhaupt nichts etwa von einem doppelten Zorn weiſs und lehrt. Wol unterscheidet er, und mit Recht, eine doppelte Strafe, die väterliche und die richterliche, und redet auch insofern von einem Gnadenzorn und einem Strafzorn, immer aber ist es der eine und selbige Zorn, den die Gläubigen und die Gottlosen erfahren. Beide aber nicht aus demselben persönlichen Motiv, darum auch nicht in derselben Weise und mit der gleichen Wirkung. Denn diejenigen Gottlosen, bei welchen ‚gar keine Hoffnung der Besserung mehr vorhanden ist' (6, 2238), weil sie die Gnade von sich stoſsen und ihre Person mit ihrer Sünde zusammenschlieſsen, trifft schon hienieden die die Person in die Verdammniss der Sünde mit einschlieſsende Zornesstrafe, die sich dann in Ewigkeit an ihnen durchführt. Während die Gläubigen zwar denselben Zorn über die ihnen noch anhaftende Sünde erfahren, aber als Liebesstrafe, als väterliche Zucht zur Läuterung und Erlösung ihrer Person, darum auch nur in dieser Zeit; denn mit dem zeitlichen Leben hört auch diese Zornerfahrung für sie auf.

Um auch für diese letzten Gedanken, die sich übrigens aus der vorhergehenden Darstellung von selbst ergeben, noch einige ausdrückliche Belege beizubringen, so erinnern wir neben anderen Stellen namentlich an diejenigen, in denen Luther nach 1 *Petri* 4, 17 von ‚dem Gericht am Hause Gottes' redet.

Von Natur oder von Adam her, sagt er, besteht zwischen ‚den Frommen und Gottlosen kein Unterschied. Sie sind beiderseits Lügner, nicht gerecht vor Gott, sind auch alle ganz eitel‘ (4, 682). Darum, ‚gehet die Strafe und die Sünde über alles menschliche Leben und Wesen auf Erden, dass auch die Heiligen und Christen noch müssen solche Strafe über ihr bestes Leben und Werk gehen lassen und bekennen, dass sie Sünde haben, so je noch unrecht und verdammlich wäre, wenn es sollte nach Gottes Gebot und vor seinem Richterstuhl gerichtet werden‘ (*Ps.* 143, 2; 1 Cor. 4, 4). Auch sind sie ‚sonst‘ aller Weise gleich den Verdammten (4, 2268); ‚aber, dass sie nicht verdammt werden, wie die Andern, darin macht allein diefs den Unterschied, dass sie solche Strafe annehmen, bekennen und klagen, dass sie Sünde haben, und an Christum gläuben, und durch ihn Vergebung der Sünden suchen; und also die fremde Gerechtigkeit haben, welche ist allein ganz und gar des Herrn Christi eigen Werk, Kraft und Verdienst‘ (11, 1211 ss.). Trotz dessen haben sie aber nicht blofs ihr eigenes und besonderes Kreuz zu tragen, sondern ‚das gemeine Unglück trifft die Heiligen und Propheten auch mit, (Gott verwickelt seine Kirche in gleiche Gefahr mit der Welt. 6, 3001), aber das geschichet ihnen nicht zur Strafe oder aus Zorn (nicht zur Zornesstrafe), wie es den Gottlosen und Undankbaren geschiehet, sondern ihnen zur Seligkeit und dass sie dadurch bewähret und geprüfet werden im Glauben, in der Liebe und Geduld, auf dass sie lernen in der Haushaltung die Hand Gottes dulden und ertragen‘ (1, 198). ‚Den Gottseligen widerfähret das gemeine Unglück, wie St. Petrus saget, dass am Hause Gottes das Gericht anfähet. Die Gottlosen aber müssen darnach die Hefen aussaufen (*Ps.* 75, 9). Denn es ist ein gewisses Zeichen, wenn die leiden, die da beten, und Gott von Herzen dienen, dass den Gottlosen und sichern Menschen der Untergang bevorstehe. Die Gottseligen schmecken zwar nur ein wenig aus dem Kelche des Zorns; was will es aber für ein Ende werden mit denen, die dem Evangelio nicht gläuben‘ (2, 493). Die-

sen Kelch des Zorns bezeichnet Luther sonst auch als ,Gericht des Gesetzes' im Unterschied von dem des Evangeliums, und sagt, dass Gott jenes, d. h. seinen Zorn, ,von Anfang der Welt bisher geübet und getrieben hat, wird es auch üben und gehen lassen, bis ans Ende der Welt, wider die Unbufsfertigen. Und zwar wird solch Gericht auch in der Kirche gesehen (1 *Petri* 4, 17). Denn auch die rechten Heiligen bedürfen in so grofser Schwachheit des Fleisches einer ernsten Disciplin' (**6**, 2366). ,Dieses Gericht, mit welchem Gott die Welt strafet und den Fürsten dieser Welt schon gerichtet hat (*Joh.* 16, 11), ist das Urtheil Gottes, damit Gott verdammet. Dieses Urtheil fähet hier an in den Heiligen (1 *Petri* 4, 17), wenn sie Gott lässet getödtet werden . . . und in ihnen verdammet Alles, was die Welt für gut hält. Dieses sind nur Anfänge des Gerichtes Gottes in äufserlichen Dingen; aber gegen den Bösen wird er es dort ganz vollstrecken' (**12**, 1831 ss.). Ausdrücklich bezeichnet auch Luther in der Ausl. v. *Ps.* 9, 9 ,das ernste Gericht, dadurch die Gottlosen umgebracht werden, und das gnädige, selige Gericht, dadurch die Auserwählten bekehrt werden', als ,Ein Gericht Gottes wider alle' (*unum et idem judicium Dei in omnes*), indem er hinzufügt: *peccatum enim aequitate judicii Dei damnari oportet, sive ab impiis separetur sive in aeternum eis adhaereat* (**4**, 844; Wittenb. Ausg. III, 221).

Also Ein Gericht, Ein Zorn: derselbe in der Zeit und in der Ewigkeit, an den Gottlosen und an den Frommen, in der verdammenden Strafe und in der Liebeszucht wirksam. Aber, ob auch der Zorn schlechthin unverneinbar und unveränderlich ist, so sehr, dass in der Gnadenheimsuchung Liebe und Zorn ineinander greifen, ja dass die Gnade selbst in dieser Zeit ihrer Wirksamkeit Zorngestalt geben muss, dennoch ist sie so weit übergreifend und allbeherrschend, dass sie den Zorn ganz in den Dienst der Erlösung nimmt. Und sie thut es, nicht blofs, weil sie ihn nicht umgehen darf, wo und so lange es noch

Zornverdienendes giebt, sondern weil sie seiner auch nicht entbehren kann zur vollendeten Durchführung ihrer Heils- und Friedensgedanken. Diefs ist aber der Hauptpunct, auf den es Luthern in seiner Lehre von der Wirksamkeit des Zornes Gottes innerhalb der Gnadenzeit und auf Grund der Gnadenthat Christi ankömmt, und in den, als in ihre eigentliche Spitze, sich alle seine Anschauungen zusammendrängen, die wir in diesem Capitel kennen gelernt haben.

§. 25.

Die Ueberwindung der Zornmächte.

Für das Verständniss dieses Lehrpunctes erinnern wir an die früher schon festgestellte Unterscheidung zwischen dem Zorn Gottes selbst und dem ihm relativ selbständig gegenüberstehenden kosmischen Zorngebiet mit seinen Zornesmächten: Sünde, Tod und Teufel. Demnach verhält es sich mit der Wirksamkeit des göttlichen Zorns diesen Mächten gegenüber folgendermafsen.

Einer Erlösung vom Zorne Gottes bedarf es fortan nicht mehr, diese ist durch Christum vollbracht. ,Gott ist durch Christum wieder versöhnet und diese Versöhnung ist ewig, bleibet in Ewigkeit' (6, 2234). Gegen alle, die an seine Gnade in Christo glauben, ist ,bei Gott kein Zorn, sein Herz ist nichts denn eitel Liebe'; und jeder Gedanke von einem noch erst zu versöhnenden Gott ist ebenso nichtig in sich, als ein Frevel gegen die Gnade. Das Reich der Gnade ist ,gewaltiger in und über uns, als der Zorn . . . und ist ewig, gewifs, unveränderlich' (5, 1582). Dabei ist jedoch der Zorn nicht aufgehoben und kann es auch nicht sein; wol aber ist er so sehr von der Gnade überwaltet d. h. so vollkommen versöhnt und gestillt, dass er nunmehr selbst mit seiner heiligen Rache ,auch zu unsrer Erlösung gehört' (6, 1274). Er wirkt während der Gnadenzeit positiv zur Erhaltung und Vollendung des Reichs der Gnade und zur schliefslichen Erlösung aller Gläubigen;

nicht nur indem die ihm unterstellten irdischen Zornesgewalten alle zum Besten derer dienen müssen, die Gott lieben, sondern vielmehr indem er nunmehr gegen diese Gewalten selbst gerichtet, zu ihrer vollen Niederlage und ihrem endlichen Untergang wirksam ist und so zu unsrer Erlösung gehört. Die Gnade hat wol den Causal-Zusammenhang aufgehoben, den die Sünde mit ihrer Schuld zwischen den kosmischen Zornmächten und dem Zorne Gottes für uns geknüpft hat; ebenso hat sie es möglich gemacht, dass Gott den Sünder von der Sünde unterscheiden und jenem die Schuld vergeben kann um Christi willen. Noch aber sind die Zornmächte selbst: Sünde, Tod, Teufel, nicht beseitigt. Obgleich sie kein Recht mehr an dem Menschen haben, der ‚unter dem Gnadenhimmel ist' und die Gnade ergreift (s. oben S. 394 ss.), so sind sie faktisch noch da, kraft ihrer relativen Selbstständigkeit, und wirken als solche in jeder Anfechtung, welche die Christen von ihnen erleiden, nach dem ihnen immanenten Gesetz ihrer Thätigkeit gottfeindlich, weil gegen seine Gnade, sein Reich und seine Gläubigen.

Wie darum Luther an den Angefochtenen Person und Sünde unterschieden haben will und die Anfechtung von Gott geordnet, ja gewirkt sein lässt zur Läuterung der Person durch Tödtung der Sünde; so unterscheidet er auch an den anfechtenden Mächten, sofern sie als persönliche in Betracht kommen, ihre Abhängigkeit von Gott, der sich ihrer zu seinen Zwecken bedient, und ihre Freiheit, welche sie für ihre Zwecke wider Gott missbrauchen. Sie sind somit alle, wie ihr Haupt, der Teufel, zugleich Organe des Gnadenzorns und Objecte des verdammenden Strafzorns. Letzteres können sie nur unter Voraussetzung ihrer relativen Freiheit und Selbstständigkeit sein. Nur so erklärt es sich, wie Luther sagen kann, dass alle Anfechtungen, ‚welche die Christenheit angreifen und treffen', obgleich von Gott geordnet, doch zugleich auch gottfeindlich, christusfeindlich sind, und als solche von Gott angesehen werden. Denn wenn sie auch

,Christum selbst unangefochten lassen müssen, so heifsen sie doch und sind auch wahrhaftig nicht unsere, sondern seine Feinde. Darum muss er sich wider diese, als wider seiner Person eigene Feinde erzeigen, und Alles, was einem jeglichen Christen widerfähret: es sei vom Teufel oder Welt, Schrecken der Sünde, Angst und Traurigkeit des Herzens, Marter oder Tod, sich also annehmen, als geschehe es ihm selbst und will ein Feind sein solcher unsrer Feinde' (5, 1398 ss.). Zwar hat Christus diesen Feinden ,alle ihr Recht und Macht an uns genommen, dass der Teufel, Tod, Gesetz und die ganze Hölle eben so wenig Recht hat zu uns, die wir in Christo sind, als zu ihm selbst, . . . aber Solches wird allhier im Glauben gefasset und angefangen. Denn in unserm Fühlen und in diesem Leben haben wir sie noch nicht überwunden, sondern müssen leiden, dass sie noch stark in uns sind und alles Leid uns anthun' (5, 1399). ,Es ist aber Niemand, denn der Teufel, der Solches anrichtet in der Welt, als der rechte Erz- und Erbfeind Christi und der Christenheit, welcher nicht kann leiden, dass seine Lügen und Bosheit durch das Evangelium angegriffen und geschwächt werde. Darum muss er also rumoren und Alles rege machen, die Herzen erbittern und voll grimmiges Hasses wider Christum erfüllen, und wehren mit aller Macht und Kräften, so viel als an ihm ist, dass Niemand zu Christo komme und selig werde' (5, 1419 ss.).

Darum ist keine Vollendung der Erlösung möglich ohne definitive Ueberwindung dieser Mächte, sofern sie noch in der Zornwelt herrschen und noch in den Gläubigen oder an ihnen wirksam sind. ,Denn die Frommen können nicht erlöst werden, wo Gott nicht die Gottlosen strafet; also gehöret die Rache auch zu unsrer Erlösung. Auch die Sünde und der Tod können nicht zernichtet werden, wo nicht vorher dieser Leib der Sünde zernichtet wird' (6, 1274. 553), und wir ,auch leiblich und sichtiglich' von den Feinden erlöst werden (5, 1400). Denn weil Christus ist und sein soll ein Herr und König der Gerechtigkeit, des Lebens, Friedens und Trostes, so muss

daraus folgen, dass er Alles, was denselbigen entgegen ist oder uns daran hindert, als: Sünde, Tod, Schrecken des Gesetzes, Unfriede und Traurigkeit des Gewissens, für seine Feinde und Widersacher hält'. Aber eben dasselbe ,ist auch Alles des Erzfeindes, des Teufels, Rüstung und Waffen, damit er wider dieses Konigs Reich stürmet, und sein eigen Werk; wie er denn heifst in der Schrift ein Meister des Todes (*Hebr.* 2, 14), und alle seine Macht und Herrschaft nichts anders ist, denn dass er die Leute durch Sünde in den Tod führe, an Leib und Seele. Darum muss Christus, damit er dem Teufel seine Macht an seinen Christen zustöre, auch leiblich den Tod gar abthun, wie er jetzt schon geistlich an ihnen thut, dass sie ihn durch den Glauben überwinden und das Leben in ihm ergreifen, bis an den jüngsten Tag, da er ihn gar wird austilgen, dass man wider den Tod und Hölle rühmen und trotzen soll: Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg' (**5**, **1397** ss.)? **Und wie Sünde und Tod, so sind auch die Gottlosen** ,nichts anders denn des Teufels Werkzeug, damit er wider Christi Reich stürmet und krieget' (**5**, **1382**); **darum muss Gott auch ihnen wehren und steuern, um sein Reich und die Seinen zu schützen,** ,die allen Muthwillen der Welt und des Teufels leiden müssen, dass sie gestärket und erquicket werden, und sehen, dass sie einen Gott haben, der sie mit Treue meinet und retten kann wider Jedermanns Zorn und Toben' (**9**, **1267** ss.; **5**, **1520**). ,In Summa: er hat allezeit also müssen rumoren, beide, mit kleinen und grofsen Feinden, so sich freventlich wider ihn gesetzt, bis sie zu Boden gestofsen sind und die Christenheit vor ihnen geblieben und an ihnen gerochen ist; wird auch also fortfahren und nachdrucken bis an jüngsten Tag, und also mit ihnen handeln, dass sie ewig müssen sein Fufsschemel heifsen und zertreten werden, dass sie nimmermehr aufkommen, noch das geringste wider die Christen vermögen sich zu regen oder zu wehren. Denn wie sie immer fortfahren wider Christum zu toben, und schlechts wollen seine Feinde bleiben und ersterben; so muss er auch mit ihnen fahren und auch nicht aufhören, bis sie endlich und ewiglich da

liegen, und nichts mehr denn ein Fufsschemel sein und bleiben' (5, 1390 ss.). Und zwar verfährt Gott dabei mit diesen Mächten also, dass sie, indem sie dem Gesetz ihrer Bosheit folgen und ihren gottfeindlichen Willen vollführen, sich selbst ihren Untergang bereiten und sein gerechtes Gericht auf sich herabziehen. Gott ‚hilft ihnen darzu, da sie hin wollen; und wie sie es selbst haben wollen, so soll ihnen geschehen' (5, 1393). ‚Gott will also mit ihnen fahren, dass sie eben in dem, da sie wider ihn laufen und stürmen, sich selbst ablaufen und fällen; und eben dadurch gestürzt und ihm zum Fufsschemel gelegt werden, damit sie ihn haben wollen herab stürzen und unter ihre Füfse werfen' (das. 1388). ‚Sie verschulden sich damit nur desto höher an Christo, und er hat desto mehr Recht, sie unter unsere Füfse zu werfen' (das. 1399; überhaupt d. Ausl. v. *Ps.* 110: 5, 1340 ss.).

Zu solcher allmähligen und allendlichen Vertilgung und Zernichtung der Feinde, ‚die sich unterstehen, Gottes Reich zu vertilgen' (5, 1510), bedarf aber die Gnade, die ihr Werk ohne gänzliche Ueberwindung der Feinde nicht hinausführen kann, eben des Zornes Gottes, ‚der allmächtigen, ewigen Kraft und Macht der zürnenden göttlichen Majestät selbst', die dem Trotzen und Toben wehre und steure (5, 1386. 1518). ‚Das muss und kann allein thun die göttliche Gewalt, die da heifst (*Ps.* 110): der Herr ist zu deiner Rechten. Gott selbst muss mit Gewalt darzuthun, soll er anders diesen Priester (Christum) vertheidigen und uns, die wir an ihn gläuben' (5, 1513. 1511). Ja anders könnte Gott selbst nicht bei seiner Majestät bleiben, geschweige denn die Seinen schützen und sein Gnadenwerk zur Vollendung bringen. Darum gebraucht sein Zorn die Zornesmächte und den Teufel, um sie durch sie selbst zu stürzen und sein Reich zum Siege zu führen.

In zwei treffenden und schön ausgeführten Bildern sucht Luther [1] diese seine Gedanken über das Verhältniss

1) In der schon früher citirten Predigt über 1 Joh. 4, 16 ss. v. J. 1534; W. 9, 1268 ss.

von Gnade und Zorn, und über die Nothwendigkeit der Mitwirkung des Zorns bei der Ausführung seines Gnadenraths zur Anschauung zu bringen und zu erklären. Gleich wie man — so lautet der erste Vergleich — von einem frommen Fürsten sagen muss, er sei eitel Gnade gegen Jedermann, und doch muss er Schwert und Spiefs führen, Henker und Stockmeister um sich haben, damit er denen wehre und sie strafe, die seinem friedlichen Regiment widerstreben oder den Seinen Leid thun, so dass ‚in seinem Saal und Schloss nichts ist, denn eitel Gnade und Liebe, und muss doch Jenes auswendig auch thun, sein Regiment und Unterthanen zu schützen, und gehet auch aus lauter Liebe. Also ist auch bei Gott kein Zorn und Ungnade, und sein Herz und Gedanken nichts denn eitel Liebe; dass er auch eben damit, dass er zuweilen drein schmeifset, seine Liebe an uns beweiset, als dass er thun muss, mir und dir zu gut, auf dass wir uns können trösten, dass uns der Welt grimmiger Zorn und wütiger, teuflischer Hass nicht muss auffressen, noch vertilgen, sondern wills Keinem lassen hinaus gehen, der wider die Liebe handelt; und sich der Frommen so herzlich und treulich annimmt, wie er an Abel wider Kain beweiset‘. Und gleich darauf fährt er in einem andern Bilde redend fort: So sagen auch die Naturkundigen von den Bienlein, ‚dass der König unter ihnen gar keinen Stachel habe, so doch alle andern im Stock um sich hauen und strafen, lassen auch ihr Leben darüber; aber er allein ist ohne Zorn. Und ob er wol vor sich Niemand Leid thut, noch thun kann, noch muss er um sich haben, die da strafen können und ihn verwahren; denn sollte er so gar blofs daherfahren, so würden ihn die fremden Bienen oder Hummeln tödten. Solchem Bilde nach ist auch bei Gott kein Zorn in seiner Natur und Wesen, und freilich nichts denn eitel Liebe und Güte; aber dass er allerlei Plage gehen läfst: Hagel, Donner, Feuer, Wasser, böse Thiere, Hunger, Krieg, Pestilenz, Seuche, und den Teufel aus der Hölle darzu, dess brauchet er als Stacheln um sich her, dass er bei seiner Maje-

stät bleibe und die Seinen schütze und tröste. Sonst würde der Teufel zu mächtig und ihm nach seiner Ehre und Krone greifen und sein Reich dämpfen, dass Niemand wüsste, was Gott wäre und vermöchte, und Christus mit seinem Evangelio und Christen gar unterdrückt würde in der Welt'.

In der Art und Weise aber der Verwendung und Offenbarung seines Zorns zum Sturz seiner Feinde und zum Sieg seines Reichs verfährt Gott gar wunderbar und geht ‚gleichsam widersinnisch' mit seinen Christen um, indem er sie unter dem Kreuz liegen, die Feinde dagegen triumphiren lässt. Durch solchen Schein sollen sich aber die Seinen nicht irre machen lassen, noch mit der Welt daran Aergerniss nehmen, sondern sollen die Weise seines Verfahrens und die Natur seines Reichs verstehen und die Kunst des Glaubens üben und beweisen lernen. ‚Also siehest du, wie viel grofse, mächtige, zornige, schädliche und greuliche Feinde wider dieses Reich Christi sich setzen; und dargegen scheinet auf dieser Seiten gar keine Gewalt, Kraft noch Macht, sondern eitel Schwachheit, dass seine Christen dem Teufel und der Welt müssen vorgeworfen sein; haben keinen Harnisch und Wehre, sondern müssen den Feinden herhalten, sich plagen und martern, dazu tödten und würgen lassen, dass es Alles aller Dinge also sich fühlet und ansehen läfst, als könne und vermöge dieser Christus nichts überall wider solche Feinde, sondern müsse mit seinem Reiche unterliegen und zu scheitern gehen. . . . So stellet sich die höchste Gerechtigkeit, Gewalt und Weisheit, als könnte oder wollte er nichts darzu thun, oder sehe und wisse nichts davon. Muss also von der Welt seine Weisheit für Thorheit, seine Gewalt für Nichts, sein Werk und Thun für ungerecht gehalten werden, dass viel Leute aus solchen Gedanken ihrer eignen Klugheit dahin gerathen sind, dass sie schlechts sagen: es müsse entweder kein Gott sein, oder müsse sich der Menschen auf Erden nichts annehmen' (5, 1382 ss.). ‚Darum lässet es sich auch in der Welt ansehen, dass nichts Ungewissers sei, denn Gottes Wort und der Glaube; und

nichts, das so eitel und vergeblich sei, als die Hoffnung auf Gottes Verheifsung; und endlich ist nichts, das da scheinet mehr Nichts zu sein, als Gott selbst;.... der Fürste und Gott dieser Welt, der ist Gott' (2, 74. 76).

Auf die Frage, warum Gott Solches thue und nicht wehre; warum er es geschehen lasse, dass die Frommen so unterdrückt werden und die Bösen oben schweben? antwortet Luther: es geschehe diefs gemäfs der wirklichen Beschaffenheit dieser Welt, in welcher Sünde, Tod, Teufel herrschen. Denn er will ein Gott und Heiland der Sünder und Schwachen, nicht der Gerechten und Starken sein, die sein nicht bedürfen. Darum geht er mit seiner Wirksamkeit in diesen Thatbestand ein, gestaltet sie diesem gemäfs und stellt sie unter das Gesetz der herrschenden Weltmächte, beweist sich aber dennoch als erlösenden Gott und allmächtigen Herrn dadurch, dass er die Seinen im Unterliegen zum Siege führt, seinen Feinden aber in ihrem Siegen die Niederlage bereitet, indem er sie nicht durch die Gewalt seiner Majestät, sondern durch scheinbare Thorheit und Nichtigkeit in ihrer Weisheit zu Schanden und ihrer Macht zu nichte macht. S. oben S. 144 ss. u. 342 ss. ‚Es geschiehet darum, sagt er, dass diefs Reich soll sein ein Reich des Glaubens, darinnen Gott wunderbarlich regieret und anders, denn Menschen verstehen und begreifen; nemlich, dass er seine Weisheit, Gewalt und Macht vor aller Vernunft verbirgt, und will sie beweisen eben durch das Widerspiel, welches bei allen Menschen Thorheit und Unkraft, ja Nichts überall heifset (1 *Cor.* 1, 25); und dass er soll und will heifsen in diesem Reiche ein Gott und Heiland, nicht der Starken, Gewaltigen, Weisen und Heiligen (wie ihn die Vernunft suchet und mahlet), welche dieses Gottes nichts bedürfen, sondern der schwachen, unweisen, nichtigen, elenden und betrübten armen Sünder, welche solches Gottes und Heilandes wol bedürfen; und also, dass er sie mitten in Schwachheit stark, mitten im Fühlen und Schrecken der Sünde gerecht und fröhlich, mitten im Leiden und Tod lebendig und selig mache (2 *Cor.* 12, 9). Das thut und muss er thun eben

diesen seinen Feinden, beide, dem Teufel und der Welt, zuwider und zu Verdruss, dass sie müssen zuletzt erfahren, was seine Weisheit, Gewalt und Macht ist und vermag, welche sie für kraftlos und nichts halten, damit, dass er ihren Stolz und Trotz auf ihre eigene Weisheit und Macht, nicht durch grofse offenbarliche Gewalt und Weisheit der Majestät, sondern durch Thorheit und Nichtigkeit überwinde, und sie damit in ihrer Weisheit zu Schanden und ihrer Macht zunichte mache; also siehest du, was dieses Reiches Eigenschaft und Weise und des christlichen Glaubens Kunst ist, dass wir lernen, dass dieser Gott zugleich der allerschwächste, und doch allein allmächtig ist u. s. w. Diefs ist nun gesagt von der Schwachheit, darunter dieses Reich verborgen ist, dass er muss auf Erden Feinde haben und so lange die Welt stehet, immerdar mit ihnen zu Felde liegen. Aber hierneben wird auch nicht vergessen von der Kraft und dem Sieg, so er haben soll wider seine Feinde.... Christus soll nicht blofs vor ihnen bleiben, sondern ihrer mächtig werden,... dass sie müssen ewig ihm unter den Füfsen liegen, zertreten und zu Aschen gemacht‘ (5, 1384 ss.). Denn, wenn er es auch seinen Feinden scheinbar gelingen läfst, so geschieht diefs doch ‚nicht länger, denn er das Ziel abgemessen, die Zeit bestimmet und das Stündlein ersehen hat, darinnen er ihnen gar ein Ende machen will.... Sie müssen unter ihn, und zuletzt weichen‘ (5, 1394. 1683).

Neuntes Capitel.

Das Verhältniss von Zorn und Liebe.

§. 26.

Der Gegensatz von Zorn und Liebe.

Vergegenwärtigen wir uns alle die Grundgedanken Luthers, denen wir in den vorhergehenden Capiteln nachgegangen sind, so drängt sich sofort, als die ihnen gemein-

same und charakteristische Eigenthümlichkeit, die straffe und unbeugsam consequente Haltung auf, mit welcher er durchweg den grofsen Gegensatz von Gott und Gott, d. h. die Dualität des Verhältnisses Gottes zur Welt, als des zornigen und des gnädigen, als Gott aufser Christo und in Christo, aufrecht erhält und durchführt. Von welcher Seite wir auch an seine Theologie herantreten mögen, allenthalben stofsen wir auf diesen Gegensatz. Er ist es ja auch, der sich in der gefallenen Menschenwelt widerspiegelt und sich hier vornehmlich in dem Gegensatz von Sünder und Sünder wirklich und wirksam erweist und demgemäfs, wie wir gesehen, auch in der weiteren Entgegensetzung von Sünde und Sünde, Strafe und Strafe, Verdammniss und Verdammniss u. s. w. wiederkehrt. Ihn streichen oder abschwächen wollen, hiefse einen motorischen Hauptnerv der Theologie Luthers durchschneiden oder lahm legen. Wir sagen nicht zu viel, wenn wir behaupten, dass die Originalität seiner Theologie, ihre Einfalt und Tiefe, ihre Fülle und Freiheit, ihr Ernst und Trost, überhaupt die geniale Kraft, Energie und Kunst ihrer Dialektik unmittelbar mit dem kühnen Muth des Denkens zusammenhängen, welcher es getrost wagt, sich mitten in die tödtliche Spannung dieses Gegensatzes hineinzustellen und mit demselben durchweg fest und sicher zu operiren. Diese Kühnheit und Sicherheit aber verdankt sein theologisirendes Denken lediglich der Kraft seines Glaubens, mit dem es so innig verwachsen ist. An keinem andern Puncte tritt es offener zu Tage, wie sehr auch Luthers Denken eine That des Glaubens ist, und wie er auch in seiner Theologie das übt, was er vom Glauben überhaupt fordert: ‚durchzubrechen durch den Zorn hindurch zur Gnade‘, den Gegensatz in der vollen Spannung unverrückt bestehen zu lassen, die er in Wirklichkeit hat, und doch ‚die zwei Dinge, die sich natürlich beisammen nicht leiden, zusammenzubringen‘ und ‚den zornigen Gott mit dem sündigen Menschen zu vereinigen‘. Vergl. die ganze Auslegung von *Ps.* 51, 1: 5, 698 ss., bes. 702 ss. u. 719.

Freilich gewinnt es dabei ganz den Anschein, als sei seine Anschauung unheilbar mit einem klaffenden Dualismus behaftet. Nicht nur stehen ihm Gott der gnädige und der zornige, oder Liebe und Zorn Gottes in keinem causalen Zusammenhange, sondern er stellt sie in schroffer Parallele nebeneinander hin, als gleich wahr, gleich ernst und gleich ewig. So heifst es zu *Ps.* 90, 1: Gottes ‚Gunst über die, so ihn fürchten, ist ewig, hinwiederum sein Grimm und Zorn wider die Sichern und Verächter auch unermesslich und unendlich (5, 115). ‚Darum bleibet diefs in Ewigkeit wahr, dass Gott über die Sünder zürne, die da nicht Busse thun, und werde auch die Sünder verdammen, die in Sünden fortfahren. Darum bleibet diefs auch in Ewigkeit wahr, dass Gott die Sünde vergibt denen, die da Bufse thun und an Christum gläuben‘ (6, 3023 ss.). ‚Gottes Liebe und Hass gegen die Menschen ist ewig und unverrücklich‘ (18, 2330). ‚Solches soll beiderseits Ernst und die Wahrheit sein‘ (3, 2642 ss. u. a. m.).

Aber so wenig Luther dabei ‚des Manichäi Narrheit und Irrthum von einem bösen und guten Gott‘ (5, 1108. 839. 1913 u. s. w.) zu theilen willens ist, sondern lehrt, dass ‚es derselbige ewige Gott sei, beides, im Sommer und Winter, in der Gnade und im Zorn‘ (5, 1913), so schlägt auch bei ihm die Dualität der Bezogenheit des einigen Gottes zur Welt, trotz der vollen Wahrheit und Wirklichkeit derselben, doch keineswegs in einen theosophischen Dualismus des göttlichen Wesens um, der ebenso unerträglich und schriftwidrig ist, wie der manichäische. Er will vielmehr, wie wir schon früher gesehen, dass auch an der innergöttlichen Einheit streng festgehalten werde, dass Gott ‚derselbige Gott bleibe‘ (2, 260). Und lägen uns keine anderweitigen Aussagen vor, als solche und die gleichen bekannten über die Einheit Gottes, so bliebe uns nichts Anderes übrig, als uns an der von ihm so bestimmt ausgesprochenen Behauptung der Einheit genügen und die Ausgleichung der scheinbar entgegengesetzten Behauptungen entweder auf sich beruhen zu lassen, oder

dieselbe nach dem gegebenen Thatbestande selbst zu versuchen. Dabei steht aber das jedenfalls fest, dass sich jeder Ausgleichungsversuch von vorn herein selbst richtet, welcher der vollen Objectivität und Realität des göttlichen Zorns nicht gerecht zu werden vermag. Zugleich bliebe aber dann auch die Möglichkeit noch stehen, dass Luther sich zu Behauptungen habe fortreifsen lassen, die mit der von ihm selbst festgehaltenen Einheit Gottes nicht vereinbar sind. Wenn sichs dabei nur um einzelne Aussprüche und nicht um die ganze, einen so breiten und tiefen Raum bei ihm einnehmende Lehre vom Zorne Gottes handelte!

Thatsächlich liegt es jedoch anders. Weder führen seine Aussagen über den Zorn, auch die härtesten nicht, richtig verstanden, zu dualistischen Consequenzen, noch lässt er uns ohne jede Antwort auf die Frage, wie sich ihm in dem göttlichen Wesen Liebe und Zorn vermitteln. Geschieht diefs auch nirgend in zusammenhängender, systematischer Weise, sind es vielmehr nur einzelne, geniale Gedankenblitze, die uns momentan diese Tiefe seiner Theologie beleuchten, so bieten sie uns doch klare und sichere Anhaltspuncte für die Lösung des Problems und zeigen uns den Weg und die Richtung, die er dabei eingehalten haben will.

Das freilich muss vorab zugestanden werden, dass wenn Luther Liebe und Zorn schlechthin coordinirte, von einer Vermittlung nicht die Rede sein könnte. Der Dualismus läge da offen zu Tage. Aber eben so wenig fällt es ihm bei, den Zorn in ein genetisches Verhältniss zur Liebe zu setzen. Auch liegt ja die Sache selbst keineswegs so, als hätten wir nur zwischen diesen beiden sich gegenseitig ausschliefsenden Extremen die Wahl. Beide sind auch nur Erzeugnisse eines verlegenen oder verzweifelnden Denkens. Es gibt ein *tertium*, und eben dieses Dritte ist es, das auch Luther, der Schrift und dem Glauben gemäfs, bezeugt und lehrt. Er coordinirt einestheils, wofür wir schon reichliche Belege geliefert haben, Zorn und Liebe mit aller Schärfe und Strenge; und doch ordnet

er wiederum anderstheils den Zorn der Liebe unter. Nicht so, dass er jenen aus dieser herleitete, wol aber so, dass die Liebe den Zorn weit überragt und, wie wir gesehen, ihn in ihren Dienst nimmt, aber auch zu ihrem Rächer macht. Sie greift ihm weit über den Zorn hinüber und hinaus. ‚Es ist schrecklich — lauten These 26 u. 27 in der Disput. 2 über das Wesen Gottes v. J. 1545 — dass durch Gottes Zorn das ganze Menschengeschlecht um eines einigen Menschen einige Sünde willen, verloren und verdammt ist. Aber es wird die Gröfse dieses Zorns weit von der Gröfse derjenigen Barmherzigkeit übertroffen, durch welche eine so grofse Person, der Sohn Gottes, für die verlornen Menschen ein Schlachtopfer worden ist‘ (**10**, 226). ‚Diefs Geschenk und Gnade ist viel gröfser, überschwenglicher und mächtiger, denn alle Sünde auf Erden, dass kein verdienter ewiger Zorn so grofs nicht sein kann, dass die Gröfse dieser Liebe und Gnaden nicht denselben hoch, tief, breit und weit überwäge, ja überschwemme‘ (**11**, 1485). Die Barmherzigkeit trotzet wider das Gerichte (*Jac.* 2, 13), d. i. Gnade gilt und macht mehr, denn aller Zorn, alles Urtheil, alles Gerichte Gottes‘ (**6**, 2610). Wir sollen Gott für einen wahren Gott erkennen lernen, ‚der natürlich tausendmal mehr geneiget sei zur Güte und Barmherzigkeit, denn zum Zorn‘ (**3**, 1592 ss.). ‚Das Reich der Gnaden ist gewaltiger in und über uns, denn aller Zorn‘ (**5**, 1682).

Das ist mithin der Thatbestand. Luther setzt Beides zumal: die Nebenordnung von Liebe und Zorn, und die Ueberordnung von jener über diesen. So ist es ihm in der That möglich, die volle Objectivität und bleibende Realität des Zorns festzuhalten und doch nicht einem unversöhnlichen Dualismus anheimzufallen. Es fragt sich aber, wie er Beides ermöglicht und näher bestimmt? Dass die gewöhnlichen Auskunftsmittel von Scheinzorn, Liebeszorn hier nichts helfen, ist klar; denn da streicht man eben einfach den Zorn und will auch nichts von einem ewigen Zorn wissen. Um aber Luthers Antwort auf jene

Frage vollständig zu geben, müssen wir auf seine Gesammtanschauung eingehen und zu dem Ende an vieles oben Erörterte und Festgestellte hier erinnern. Wir thun es, ohne den Vorwurf der Wiederholung zu besorgen, da wir dem Leser noch eine abschliefsende übersichtliche Zusammenfassung unsrer bisherigen Untersuchung schulden, die eben hiermit und unter dem bezeichneten Gesichtspunct gegeben werden soll.

Die Unterscheidung des doppelten Weltverhältnisses Gottes, aufser Christo und in Christo, als des Schöpfers und Erlösers, bietet auch den Schlüssel zur Lösung unsrer Frage. Luther unterscheidet demgemäfs auch Liebe und Liebe, oder Herz und Herz Gottes. So schreibt er zu *Hosea* 11, 8. 9: Gott drohet sein Volk Israel zu strafen wie Adama und Zeboim. ‚Dennoch sagt der Herr, dass sein Herz anders Sinnes *(conversum esse ad se cor suum)* und seine Barmherzigkeit zu brünstig sei. Was ist das anders geredt, als dass das Herz, das von wegen der Menschen Sünde zum Zorn bewogen wird, nicht das rechte Herz Gottes ist *(non sit verum Dei cor)*, sondern dass das Gottes Herz sei *(verum cor)*, das sich unsres Unglücks annimmt und von Barmherzigkeit brünstig ist. . . . Denn er lässt von seiner Art und alten Weise nicht ab *(convertitur cor ipsius ad ipsum, h. e. redit ad ingenium, obtinet antiquum cet.)*; . . . sein Herz brennet nicht vor Zorn, sondern vor grofser Liebe und Barmherzigkeit‘. Auch hier führt Luther, was nicht unbeachtet sein will, den Zorn auf das Herz Gottes zurück, aber er unterscheidet von diesem das ‚rechte‘ Herz Gottes. Jenes ist dasjenige, auf welchem überhaupt das Verhältniss Gottes zur Welt beruht, denn es kann durch die Sünde der Menschen auch zum Zorn bewogen werden; dieses dagegen brennt allein vor Liebe und ist das Herz, kraft dessen Gott, abgewandt von der Weltsünde, sich zu sich selbst wendet, sich in sich kehrend sich selbst erfasst, und das er uns, wie es dort gleich

1) W. 6, 1917 ss.; Wittenb. lat. Ausg. T. IV, fol. 455b.

nach den angeführten Worten heifst, in Christo erschlossen hat. Zum vollen Verständniss dieses tiefen und schönen Worts, das gleichfalls die Doppelbeziehung Gottes zur Welt voraussetzt und uns zugleich einen Einblick in die Vermittelung von Zorn und Liebe eröffnet, müssen wir weiter ausholen und an Luthers Gotteslehre erinnern.

Die allgemeine Voraussetzung seiner Gesammtanschauung bildet, wie wir wissen, die absolute Selbstheit und freipersönliche Selbständigkeit Gottes, als des ‚in sich subsistirenden, schlecht in sich seligen, sich selber genugsamen', und demgemäfs die scharfe und feste Unterscheidung und bleibende Unterschiedenheit Gottes von der Welt (s. S. 115 ss. u. 302). Wir sprechen hier nicht mehr davon, dass und warum er in der Behauptung dieser Absolutheit bis zur Bestreitung der creatürlichen Freiheit geht, die er selbst doch wiederum bedingungsweise anzuerkennen sich genöthigt sieht. Der unausgeglichene Hiatus, der in diesem Lehrstück vorliegt (s. S. 246), ist ein ganz localer und insofern von keiner weiteren Bedeutung, als er sein volles Correctiv in den specifisch theologischen Hauptsätzen Luthers findet und von ihnen aus aufgehoben werden kann. Genug, der glorreiche Gott ist ihm vor Allem der ewige, absolute, unendlich über die Creatur erhabene. Das fernere wichtige Moment seiner Gotteslehre ist die streng ethische Bestimmung des göttlichen Wesens [1]. Denn Gott ist ihm ‚in sich selbst und in seiner Natur' die selbwesende Gerechtigkeit oder Gutheit und die Liebe derselben, die Wahrheit, Klarheit, Heiligkeit; d. h. er ist, weil die Gerechtigkeit, Wahrheit u. s. w. selbst, der mit sich absolut übereinstimmende, der nur sich selbst bejahende und liebende. Dieses sein Wesen, zusammengefasst in dem Alles — die Selbstherrlichkeit und Welterhabenheit, die Gerechtigkeit und Allmacht — umschliefsenden Begriff der ewigen und absoluten Majestät, ist auch das

1) S. oben S. 273. 286 ss. 301 ss., und die bezügliche, in mehren Puncten treffliche Darlegung bei Harries a. a. O.

Maſs und die Norm, die Bedingung und Grenze seines Schöpferverhältnisses zur Welt. Kraft desselben liebt und lohnt er in ihr das Seine, das Gute, ‚hat Lust und Gefallen an seinem Rath und Werk des geschaffenen Menschen' als dem seinigen (1, 121), hasst dagegen und straft das ihn Verneinende, das Böse. Die Gerechtigkeit, in dem dargelegten Sinne, bildet mithin die Grundlage für die Wechselbeziehung zwischen Gott dem Schöpfer und seiner Creatur. Endlich aber, und das ist das dritte zu beachtende Moment, geht ihm Gott als Schöpfer nicht auf in sein Verhältniss zur Welt. Obgleich Gott, als der mit seinem allmächtigen Willen die Welt tragende, der ihr immanente, währende Grund ihres Seins und Bestehens ist, so steht er selbst doch unendlich hoch über ihr und führt ‚auſser und über aller Creatur, in seinem inwendigen unergründlichen Wesen', als der trinitarische ein ewiges und selbständiges Innenleben der Liebe. Das bezeichnet Luther als ‚den Abgrund der Majestät und des göttlichen Herzens', und hier gründet ihm auch die sich selbst mittheilende, hingebende Liebe, ‚das rechte Herz' Gottes. Denn diese Liebe ist Gott ihm nur als der trinitarische, ‚der von Ewigkeit in seiner Majestät und göttlichem Wesen ein Wort, Rede, Gespräch in seinem göttlichen Herzen mit sich selber hat, allen Engeln und Menschen unbekannt'. Mithin ist ihm Gott in sich und nach seinem Innenwesen zugleich die bei sich bleibende, nur sich und seine Gerechtigkeit wollende und bejahende, und die seinem Personenleben sich selbst sich mittheilende Liebe. Er ist Beides widerspruchslos in eins, weil er seinem Wesen nach die Gerechtigkeit (Gutheit) und der trinitarische ist. Und wie Gott in sich ist, so hat er sich auch ‚nach auſsen', in der Schöpfung, geoffenbart, als Gerechtigkeit und Liebe, als den guten und den gütigen. Sein Verhältniss zur Welt ist nicht ohne Weiteres ein Verhältniss der Güte und Liebe, sondern hat seine Wesensgerechtigkeit zu ihrer Bedingung und kann desshalb auch in ein Zornverhältniss umschlagen.

In diesem Sinne unterscheidet Luther ,Gott inwendig in der Gottheit und Gott auswendig der Gottheit' (s. S. 79 ss. 115 ss.), redet von einem göttlichen ,Drinnen und Draufsen' und sagt: drinnen ,in seinem Saal und Schloss', im Herzen Gottes, in seinem innergöttlichen Wesen, ist eitel Liebe; aber draufsen ,in seinem Regiment', in seiner Schöpfung, da ist, die Sünde vorausgesetzt, auch Zorn; und zwar sowohl um der Feinde willen, dass sie nicht die Oberhand gewinnen, als auch um der Seinen willen, dass er sie beschütze und reinige, als endlich auch um sein selbst willen, dass er ,bei seiner Majestät bleibe und seine Gottheit erhalte'. Dieses letzte Motiv bezeugt aber auch aufs bestimmteste, dass ihm der Zorn Gottes, obgleich sich derselbe nur draufsen, im Weltverhältniss, manifestirt, doch keineswegs ein Gott fremder, also nur Scheinzorn ist, sondern dass er seinen Grund im Wesen Gottes selbst hat. Denn wenn Gott zürnen muss, damit er seine Gottheit erhalte, so muss auch der Zorn in seinem Wesen begründet sein. Umgekehrt ist ihm aber auch dieser Wesensgrund des Zorns nicht ein dunkler, auf dem Wege eines göttlichen Entwickelungsprocesses zu überwindender Zorngrund in Gott, denn der Zorn wurzelt ihm potentiell in der Klarheit und Gerechtigkeit Gottes selbst und hat ihm actuelle Wirklichkeit nur in der Bezogenheit Gottes auf die persönliche Creatur. So hält er auch hier die richtige Spur ein, setzt nicht einen Widerspruch in Gott selbst und versetzt doch auch nicht den Zorn aus Gott heraus, lediglich in die Creatur. Er vermag es, weil er die Gottwesenheit ,in ihr selbst' ethisch bestimmt, als die schlechthin gute, und weil er durch diese Bestimmtheit sowol das ewige, überweltliche, trinitarische Liebesleben Gottes, als auch sein Verhältniss zur Welt bedingt sein läfst. Es ist darum auch kein Widerspruch, wenn er eben so oft behauptet, dass Gott seinem Wesen nach ,eitel Liebe' ist, im communicativen Sinne. Denn theils fasst er hierbei das Wesen Gottes nicht in seinem Ansichsein, sondern in seinen persönlichen Beziehungen,

den nothwendigen und freien, nach innen und aufsen; theils ist ihm die Liebe, weil Gottes des schlechthin guten, auch selbst nur die hohe und gute, gerechte und heilige Liebe.

In dem innergöttlichen Wesen und Leben nun, in dem ‚rechten Herzen‘ Gottes, hat und findet der Zorn keinen Raum, da ist eitel Majestät der Liebe und Liebe der Majestät; insofern ist auch der Zorn und thut Gott seine Zornwerke wider seine Natur (s. S. 350 ss.). Anders aber verhält es sich, wenn Gottes Wesen nach seiner Weltbezogenheit in Betracht kommt. Zwar ist auch für dieses Verhältniss der Zorn keineswegs mit unbedingter Nothwendigkeit gesetzt; desshalb nicht, weil er ja in dem innergöttlichen Leben an sich keine Wirklichkeit hat. Wol aber hat er seinen ewigen, positiven Möglichkeitsgrund in der Wesensgerechtigkeit Gottes, ist also insofern nicht wider Gottes Art und Natur, und kann auch in dem Schöpferverhältniss wirklich und wirksam hervortreten: theils weil hier die Möglichkeit der Sünde gegeben ist, theils weil dieses Verhältniss Gottes schlechthin durch jene unwandelbare Gerechtigkeit seiner Majestät und nur bedingterweise durch die Liebe derselben bestimmt und getragen ist. Denn das Regale der Gottheit und die Signatur ihrer Majestät in dem ganzen Schöpfungsgebiet ist ihre unbedingte Selbstbehauptung, oder Gottes ‚Ruhm, Ehre, Recht‘, und demzufolge eintretendenfalls seine Liebe oder auch seine heilige Rache. Diejenigen Geschöpfe, die ihn ihren Gott sein lassen, die seiner Gerechtigkeit die Ehre geben, die erfahren auch seine Liebe und haben in dieser Schöpferliebe ihre Seligkeit; an ihnen erweist sich seine Gerechtigkeit nach ihrer positiven, das Gute liebenden Seite. Wird ihm aber von der Creatur sein Recht und sein Ruhm, die Anerkennung seines Gottseins versagt, so zieht sich auch seine damit verschmähte und verscherzte Liebe nach innen zurück, und nach aufsen bezeugt und verwirklicht sich seine Gerechtigkeit allein nach ihrer negativen, ‚linken‘, die Sünde und die Sünder hassenden Seite, d. h. als Zorn. Während also in dem göttlichen ‚Drinnen‘ Gerechtigkeit

und Liebe zusammenfallen und eins sind, obwol nicht einerlei, können sie je nach dem Verhalten der Creatur in dem göttlichen ‚Draufsen' auseinandertreten, ohne dass Gott dabei aufhörte, der in sich Einige und mit sich nach aufsen wie nach innen Uebereinstimmende zu sein, da er die sein Weltverhältniss bedingende Gerechtigkeit in jedem Falle in seiner Schöpfung aufrecht erhält und durchführt. Wir sehen, um die Einheit in dem verschiedenen Verhalten Gottes als des Schöpfers zu gewinnen und sicher zu stellen, hat Luther nicht nöthig, den Zorn in ein genetisches Verhältniss zur Liebe zu setzen. Nicht in der Liebe Gottes zur Welt, sondern in Gott selbst ist ihm diese Einheit gegeben.

Allein auf das Schöpferverhältniss Gottes zur Welt gesehen, sind also Liebe und Zorn durchaus coordinirt. Da herrscht entweder nur die eine oder nur der andere. Auch weifs es die sich selbst überlassene und allein auf das Zeugniss der Schöpfung, d. h. der Natur und Vernunft, des Gewissens und des Gesetzes, angewiesene, gefallene Creatur nicht anders und kann es nicht anders wissen. Denn nach dem Grundgesetz der Schöpfung ist die persönliche Stellung Gottes zu seiner Creatur bedingt von dem Verhalten derselben zu ihm und seiner Gerechtigkeit. Diesem Grundverhältniss gemäfs ‚weifs man nur und kann nichts mehr sagen, denn dass ein Gott sei, der da Himmel und Erde geschaffen, der da gerecht ist und den Frommen gnädig, dagegen den Bösen ungnädig ist' (8, 2449; 6, 3022); oder dass ‚Gott ist ein einiger, allmächtiger Herr über alle, der alle Menschen geschaffen hat und ihnen das Gesetz gegeben, darnach sie leben sollen; daraus folget, dass er gnädig ist den Frommen und Gehorsamen, straft aber und verdammt die Ungehorsamen' (12, 836. 838; s. auch 6, 1917). Mithin erfährt die Creatur als die gute und gerechte seine Liebe, oder als die sündige seinen Zorn; aber dann auch keine Liebe, sondern nur Zorn und diesen so ausschliefslich und energisch, dass Alles ‚in Zorn versenket, wie in Zorn verwandelt ist' (5, 1136; 6, 3028). Der ab-

trünnig gewordenen Engel- und Menschenwelt gegenüber tritt der Zorn, necessitirt durch die Sünde, unaufhaltsam und im directen Gegensatz zur Schöpferliebe hervor. Darum aber doch nicht im Widerspruch mit ihr, weil motivirt und getragen von derselben einigen, ewigen und gerechten Majestät, die beide zu ihrer Voraussetzung haben und von der beide ihre gleiche ethische Bestimmtheit erhalten. Wenn man Gott dermafsen beschreibt, dass er ewig, allmächtig, unermesslich und unendlich sei (d. h. nach seiner heiligen Majestät), erfolgen diese zwei: nemlich dass sein Schutz, Wohnung und Gunst über die, so ihn fürchten ewig sei, und hinwiederum sein Grimm und Zorn wider die Verächter auch unermesslich und unendlich sei; denn wie der Werkmeister ist, also ist auch sein Werk *(nam effectus semper sequitur magnitudinem causae efficientis)* [1]. Während also die im Guten bestandene Creatur von der göttlichen Schöpferliebe umschlossen und beseligt ist, bildet die gefallene Schöpfung insgesammt das eigentliche gottentfremdete und gottfremde ,Draufsen': das nicht blofs aufsergöttliche, sondern durch Selbstverschuldung gewordene, widergöttliche Gebiet, in welchem die nach ihrer Liebe abgekehrte, lediglich nach ihrem Zorn ihm zugekehrte Majestät Gottes, ,der abgewandte, zornige Gott', allein waltet und wirkt [2]. So ist der Zorn die ,linke', d. h. die negative Seite, die todbringende Kehrseite der Majestät, in welcher diese ihre das Gute liebende, sündenfeindliche Klarheit und Heiligkeit beweist, sie als unverletzbar behauptet, und die ihr versagte Anerkennung rächend und strafend sich selbst nimmt. Der Zorn ist zu-

1) W. 5, 1105; Wittenb. lat. Ausg. T. III, fol. 496b.

2) Wenn Luther mitunter Gott den zornigen auch als ,den andern Gott' bezeichnet, so ist seine Meinung nicht, dass Gott hierbei im Widerspruch mit seinem Wesen ein andrer sei; denn er hat es in solchen Stellen nicht mit dem Gegensatz von Gottes Wesen und Offenbarung, sondern mit dem von der Zorn- und Gnadenoffenbarung Gottes zu thun.

gleich Offenbarer, Vertreter und Rächer der Majestät in der gottfeindlichen Welt: die energische Bejahung ihres guten und gerechten Willens durch wirksame Verneinung des ihr sich widersetzenden, bösen creatürlichen Willens.

Mit dieser Erkenntniss jedoch von Gott dem gerechten, lohnenden oder strafenden Schöpfer, wie sie auch Juden und Türken haben, ist der gefallenen Creatur ‚nicht geholfen, es bleibt ein vergeblich ledig Erkenntniss, so es allein ist, ja es wird ein verdammlich Erkenntniss unsres eigenen Verderbens' (12, 1267). Gottes Verhältniss zum gefallenen Menschengeschlecht ist aber auch thatsächlich nicht blofs das des Schöpfers. ‚Gleichwie Gott dazumal (bei der Schöpfung) Lust und Gefallen gehabt hat an seinem Rath und Werk des geschaffenen Menschen, so hat er auch Lust und Liebe, diefs sein Werk zu der verlornen Vollkommenheit wiederzubringen und zu erstatten durch seinen Sohn, unsern Herrn Jesum Christum; und hat auch Lust über diesem seinem Gedanken und Rath' (1, 121). Er ist nach seinem freien Erbarmen und ‚um des gebenedeieten Samens willen' in ein neues und anderes, in das Erlöserverhältniss zu ihr getreten. Damit kommen wir wieder auf jene Unterscheidung der Doppelbeziehung Gottes zur Menschenwelt zurück, von welcher wir ausgegangen sind und aus welcher Luther die Lösung des uns hier beschäftigenden Problems schöpft. Er betrachtet dieselbe von den verschiedensten Seiten und bezeichnet sie auch verschieden, indem er theils Gott aufser Christo und in Christo, oder Moses und Christum einander gegenüberstellt, ‚also dass auf Adams Seiten nichts zu sehen, denn eitel Zorn Gottes und Ungnade; dagegen aber in Christo ist nichts zu sehen, denn eitel Gnade, Liebe, Friede, Freude, Gunst' (7, 1568. 1574. 1596); theils eine doppelte Erkenntniss Gottes unterscheidet, wie wir oben (§. 6) gesehen: die gemeine und die geoffenbarte, die alte und die neue, die zur linken und zur rechten Hand Gottes u. s. w. (7, 1621 ss.).

Wenn nun auch Luther in Folge dessen aufs nachdrücklichste allen denen widerspricht, die auch jetzt noch,

nachdem Gott sich in Christo offenbart, von keiner andern Erkenntniss, als der natürlichen wissen wollen, und auf diesem Wege, d. h. nach dem Grundgesetz der Schöpfung, wähnen gerecht und selig werden zu können; wenn er ihnen vorhält, dass sie eitlen und verderblichen Gedanken nachhängen, Abgötterei aufrichten, einem erdichteten und nicht dem rechten Gott dienen; — so wissen wir schon, dass er dabei weit entfernt ist von der Meinung, als sei mit dem neuen Verhältniss Gottes in Christo das alte Schöpferverhältniss irgend alterirt oder gar beseitigt. Als neues bezeichnet er jenes, weil es ein auf durchaus neue, nicht schon in der Schöpfung mitgesetzte Weise vermitteltes ist, nachdem Gott als Schöpfer nicht anders der sündigen Welt gegenwärtig ist und in ihr wirksam sein kann, als in seinem Zorn und zu ihrem Verderben. Nicht aber ist es ihm ein neues im Sinne einer Beseitigung der unwandelbaren Grundlagen, auf denen überhaupt das Verhältniss Gottes zu seiner Creatur und auch des zürnenden Gottes zu ihr als der gefallenen beruht. Durch die Erlösung soll eben die geschaffene Welt erlöst werden; nicht soll eine neue neben ihr und für sie geschaffen, sondern sie selbst soll wiederhergestellt werden. ,Christus führt uns in die Erkenntniss des Schöpfers zurück' (10, 226); oder wie Luther ein anderesmal sehr schön sagt: der Glaube an Christum ist ,der Weg heimzuziehen; also kommen wir recht in unser Vaterland, da wir herkommen sind, das ist zu Gott, von dem wir geschaffen sind; und kömmt das Ende mit dem Ursprung wieder zusammen, wie ein güldener Ring' (11, 589). Das ist aber nur möglich, unter voller Aufrechterhaltung und Durchführung jener in der Wesensgerechtigkeit der göttlichen Majestät gründenden Bedingungen, die für ihr Schöpferverhältniss maſsgebend sind. Darum bleibt letzteres auch als Zornverhältniss, zu dem es durch die Sünde geworden ist, in seiner ewig verdammenden und tödtenden Kraft und Wirkung bestehen, obgleich nur bedingungsweise. So sieht Luther die Sache an. Die Weltbezogenheit Gottes auſser Christo ist

ihm, selbst nachdem Gott sich uns in Christo kund gethan, durchaus keine bloſse abstracte, in Wirklichkeit beseitigte Möglichkeit, sondern eine Realität, die sich jenem Grundverhältniss gemäſs an Allen zu ihrem Verderben thatsächlich verwirklicht, die Gottes Gnade in Christo verschmähen. ‚Auſserhalb Christo ist Gott in Wahrheit so, wie das Gesetz ihn uns vorhält, welcher den Sündern ihre Sünde zurechnet und straft' (6, 1693). ‚Die Sünde muss durch Aufrichtigkeit *(aequitate)* des göttlichen Gerichts verdammt werden, sie werde nun von ihnen genommen *(sive ab impiis separetur)* durch Vergebung, oder bleiben ewiglich darinnen' (4, 844). ‚Das Gesetz wird nimmermehr in Ewigkeit aufgehoben, sondern bleibet entweder in den Verdammten zu erfüllen oder in den Seligen erfüllt' (20, 2044) [1].

Darum lehrt Luther auch nicht, es sei unwahr, dass Gott zürne, oder dass er die Guten belohne und die Bösen bestrafe; wol aber bestreitet er unablässig, dass Gott in Christo zürne, dass er denen zürne, die in Christo sind, oder dass er in seinem Reiche, in welchem die Gnade um Christi willen waltet, nach jenem Grundgesetz mit uns verfahre. Er eifert gegen das eigenmächtige und beharrliche Festhaltenwollen an jenem Verhältniss unter absichtlicher Ignorirung oder Verachtung der Gnade Gottes in Christo, weil der verblendete Sünder sich dabei nur tiefer und rettungsloser dem Zorne Gottes überliefert, und weil dieser Weg nothwendig ‚zur Verzweiflung oder zur Heuchelei' der Selbstgerechtigkeit führt (6, 3022). Das Motiv seines zornigen Eiferns wider diese Gesinnung und Stellung flieſst also nicht daher, dass er die Voraussetzungen derselben an sich für falsche oder nichtige ansähe, sondern es stammt vor Allem aus der Erkenntniss, dass dieselben viel wahrer und ernster seien, als die verblendete Welt zugiebt; dass es der Zorn Gottes sei, der hier allein

1) Ausführlicheres darüber und namentlich über den Zusammenhang des Gesetzes mit den dargelegten Gedanken können wir erst in dem folgenden Buch geben, auf welches hiermit verwiesen sei.

und unumschränkt walte und wirke. Denn der natürlichen Vernunft ist Beides verborgen, Gottes Zorn und Gottes Barmherzigkeit (5, 1111). Und weiter entspringt jener Eifer der Erkenntniss, dass die Selbstgerechtigkeit ‚das rechte Höllenthor und die breite Landstrasse zur Verdammniss' (11, 350), jene Gesinnung und Blindheit aber die Quelle aller Selbstgerechtigkeit, Abgötterei und alles Unglaubens sei, ja ‚zu der Sünde führe in den heiligen Geist, die nicht kann vergeben werden, die nicht Gnade hat', weil sie die Gnade verleugnet. ‚Denn alle anderen Sünden behalten das Stück und lassen den Trotz (des Glaubens) bleiben, dass Gnade und Vergebung noch da sei, mehr und gröſser, denn die Sünde. Diese Sünde aber und gute Werke thun die Gnade aus den Augen und lassen den Trotz nicht bleiben; sondern die Sünde spricht: Gnade sei nicht da und wolle nicht vergeben; gut Werk spricht: Gnade ist nichts und ich darf ihrer nicht. Also sind sie Beides, aus der Gnade Reich gefallen und sündigen wider die Gnade' (6, 2611).

Während also Gott selbst will, ‚dass wir, nachdem wir in den Tod und Zorn Gottes versenket sind, sollten darum verderben ewiglich, sondern hat uns erretten wollen' (6, 3028); während er zu dem Ende aus freier erbarmender Liebe in ein neues Verhältniss zum verlornen Geschlecht, in Christo und um Christi willen, getreten ist, und diesem sein Schöpferverhältniss unterstellt hat, strebt die ungebrochene und selbstgerechte Welt verblendet und eigenwillig darnach, das alte, für sie verderbenbringend gewordene Verhältniss gleichsam gewaltsam aufrecht zu erhalten, und wähnt nach dem Grundgesetz desselben, auf eignen Wegen und durch eigene Mittel und Verdienste, Gott gefallen, ihn versöhnen und sich selbst gerecht und selig machen zu können. Damit aber steigert sie nur ihre Sünde bis zur Sünde auch wider die Gnade und macht sie unversöhnbar, unvergebbar und sich selbst unerlösbar. Ein solcher Gott, welcher der Lohnes- oder Strafnorm der Schöpfung gemäſs erst noch zu versöhnen

wäre, ist in der That ein erdichteter Abgott. Denn der wahre Gott ist, je nach der Beziehung, in welcher der Sünder ihn ergreift und festhält, der für Alle, die an ihn glauben, auf ewig durch Christum schon versöhnte; oder der schlechterdings und bleibend unversöhnbare für Alle, die seine Gnade verachten. ,Wie du ihn glaubst, so hast du ihn. Gläubest du es, wol dir; wo nicht, wie du willst; dein Unglaube wird hierinne nichts ändern' (**10**, 1205). Und wenn Luther noch weiter geht und den Gott des Zorns ,ein Gebilde des versuchenden Teufels nennt, so meint er diefs in demselben Sinne und Interesse. Denn eben darin besteht auch die eigentliche Absicht, die zugleich begründete und doch wiederum erlogene und erschlichene Berechtigung, aber auch die versuchliche Kraft der Vorspiegelungen und Anfechtungen des Teufels, dass er den Sünder innerhalb des Schöpfungsverhältnisses und des hier alleinherrschenden Zorngesetzes, dem er selbst unwiderruflich verfallen ist, festhalten und bannen, ihn so in das eigene Loos verflechten, in das eigene Verderben ziehen, dagegen von dem Gott der Gnade ihn abziehen und ihn verhindern will, zu Christo kommen, in welchem Gott uns Erlösung und Errettung aus diesem Verderben möglich gemacht, bereitet und zugesagt hat. ,Summa: es hat der Teufel keinen Frieden, wo der liebe Christus gepredigt wird; und ,aller Irrthum, Ketzereien, Abgötterei, Aergerniss, Missbrauch und Bosheit in den Kirchen sind daher ursprünglich kommen, dass dieser Artikel des Glaubens von Christo verachtet und verloren worden ist' (**10**, 1206 ss.). Wer darum hinfort, nachdem Gott in Christo zu uns in ein Gnadenverhältniss getreten, Gott suchen, finden und haben will ,anders, denn in dem Christo, der fahre immerhin, und sehe, wo er bleibe; denn er ehret und betet nicht Gott an, sondern den Teufel, und er findet und trifft auch nicht Gott, sondern den Teufel selbst an Gottes statt' (7, 1500. 1835; 8, 721). Denn aufser Christo ist nichts denn ,eitel Zorn und Verdammniss' (das. 719), d. h. da verfähret Gott, wie überhaupt mit dem Teufel und seinen Engeln, nun auch mit den Menschen, weil sie es

selbst nicht anders wollen, lediglich nach seinem Schöpferverhältniss, indem er ,nach Verdienst mit ihnen handelt und ihnen vergibt'. Der Sünder hat ,wider die Gnade' gesündigt, findet darum auch keine Gnade, sondern das Gericht eines Zorns, der auch ,wider die Gnade trotzt und allein herrscht zum Tod und Verdammniss' (**6**, 2610).

In dem Schöpferverhältniss, das ist also Luthers Meinung, verfährt Gott nur nach seiner Gerechtigkeit, lohnt mit seiner Liebe und straft in seinem Zorn nach Verdienst. Beide, Zorn und Liebe, sind da durchaus coordinirt und stehen zu einander in einem gegenseitig sich ausschliefsenden Gegensatze. Aber da hat sich uns auch noch nicht ,das rechte Herz Gottes' erschlossen. Dagegen hat er in seinem neuen Erlöserverhältniss zu uns in Christo eine neue Liebe kund gethan; eine Liebe, die an sich nichts von Zorn weifs, die auch nicht nach unsrem Verdienst fragt und in der sich ,der Abgrund des väterlichen Herzens, die wesentliche Gottheit, wie sie in ihr selbst ist und wie sie gegen die Sünder gesinnet ist' uns eröffnet hat. Die Gröfse dieser Liebe überragt weit den Zorn des Schöpfers, und ob sie auch sich desselben für ihre Zwecke bedient, so verhalten sich doch diese ihre Werke wie ,fremde' zu den ihr ,eigenen' Erweisungen der Gnade und Erbarmung. Wer Christum hat, und von unten anhebend, von der Krippe und dem Kreuz, durch Christum zum Vater aufsteiget, der ,siehet keinen Zorn, sondern eitel Gnade, Barmherzigkeit, Himmel und Leben', denn er siehet ,in den tiefen Abgrund des väterlichen Herzens, ja in die grundlose, ewige Güte und Liebe Gottes, die er zu uns trägt, in Ewigkeit und von Ewigkeit getragen hat'; der erkennet Gott in seiner ,wesentlichen Gottheit, was da sei der Sinn und Meinung des göttlichen Herzens gegen uns, dass wir selig werden' — ,doch Alles allein durch seinen Sohn Jesum Christum' (**8**, 220. 802; **11**, 1554. 2859; **12**, 830 ss. 840 ss.). Kurz, da ,haben wir des Vaters Herz und Willen' und fragen nicht, ,was ein andrer Gott redet'.

§. 27.

Die Vermittelung von Zorn und Liebe.

Wir kommen zu unsrer Hauptfrage: nach dem Ursprung und Wesen dieser den Zorn überragenden Liebe. Woher stammt sie und wie kommt es zu ihr, da — wie wir gesehen — in der Schöpfungsoffenbarung sich Liebe und Zorn die Waage halten, und da Luther den Zorn überhaupt nicht aus der Liebe herleitet? Wollte man darauf sofort mit der Herbeiziehung der Thatsache der Versöhnung antworten, so würde man sich eines Sprunges schuldig machen und die Frage umgehen. Denn die Versöhnung ermöglicht und vermittelt wol die Verwirklichung des göttlichen Liebeswillens, aber sie setzt auch diesen sich selbst voraus. Wie auch Luther, Beides unterscheidend (s. oben S. 373 ss.) ausdrücklich sagt, dass uns Christus nicht hätte die Liebe erweisen mögen, ‚wenn es Gott nicht in ewiger Liebe gewollt hätte' (**11**, 794). Nach dieser ‚grundlosen, unaussprechlichen Liebe und Barmherzigkeit' aber fragen wir, welche von Ewigkeit den Rathschluss zur Sendung des Sohnes und zur Vollbringung der Versöhnung gefasst hat.

Luther verweist uns, darauf antwortend, zunächst nicht wieder auf Gott, als Schöpfer, sondern auf Gott als Gott den Dreieinigen, sofern ‚er von seiner Art nicht lässt, dass sein Herz von eitel Liebe und Barmherzigkeit brennt und nicht vor Zorn, dass er von Natur gütig, gnädig ist' (**6**, 1918). Er verweist uns also auf die Tiefen innergöttlichen Wesens, die sich uns in Christo erschlossen. Und gewiss mit Recht. Denn wäre die Liebe, die Gott in der Schöpfung und als Schöpfer kund gethan, schlechthin identisch mit der erlösenden Liebe, dann könnte auch von einer ‚neuen Weisheit', von einem ‚rechten Herzen Gottes', von einem Gegensatz von Gott in und außer Christo, und weiter von einer über den Zorn weit hinübergreifenden, die Versöhnung desselben selbst auf sich neh-

menden, neuen Liebeserweisung nicht die Rede sein. Dann wäre aber auch der Zwiespalt klaffend, der Gegensatz von Liebe und Zorn ein unheilbarer und undenkbarer Dualismus. Den Ausweg, den die neuere Theologie hierbei mehrfach ergriffen, durch Aufstellung jener Hypothese von der anthropologischen Nothwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes, ergreift Luther nicht und kann ihn auch nach seinen Praemissen nicht ergreifen [1]. Er redet von

1) Wenn Dorner (a. a. O. S. 536 ss.) auch mit Luthers creditvollem Namen diese von ihm eifrigst vertretene Hypothese meint schmücken zu können, so kann uns diefs bei seiner Voreingenommenheit für dieselbe und bei der flüchtigen Beweisführung, die ihn befriedigt, nicht Wunder nehmen. Luther redet aber gar nicht von der Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes, sondern von der möglichen Ursache des Falles Satans, wenn er mehrfach an jenen Gedanken Bernhards erinnert, dass der Satan aus Neid über die von ihm vorausgesehene Menschwerdung des Sohnes gefallen (**1**, 36 ss.; **2**, 584 ss.; **7**, 1544 ss.; **13**, 155 ss.). Und sofern ihm dabei die letztere in Betracht kommt, fasst er dieselbe rein soteriologisch, indem er ausdrücklich sagt: der Satan habe gesehen, dass die Gottheit ‚diefs jämmerliche, sündliche, sterbliche Fleisch an sich nehmen würde, so dem Tode und allem Unglück unterworfen ist' (**2**, 585; **7**, 1545 ss.). Auch trägt er selbst an andern Stellen als seine Meinung über die Ursache jenes Falls eine ganz andere vor (**3**, 978*. 2892). Er findet zwar jenen Gedanken ‚nicht unnütz' und ‚der Wahrheit ähnlich', wie er auch ebendaselbst (**7**, 1548) die Legende von der Ohrfeige ‚dem Glauben ähnlich' findet, die der Teufel jenem ‚groben Filz' in der Kirche gegeben haben soll, der bei den Worten *homo factus est* nicht seine Kniee gebeuget; aber er räumt ihm ganz und gar keine constitutive Bedeutung in seiner Theologie ein, sondern rechnet ihn zu den ‚erdichteten Meinungen und Gedankenspielen', die ‚kein gewisses Zeugniss der Schrift haben' (**1**, 36; **7**, 1546), und von denen er sagt: *valeant ista quantum merentur* (Witt. Ausg. VI, 56). Wie sollte auch Luther, dieser Feind derjenigen Theologie, von der er sagt, dass sie ‚der Teufel reitet und führet, oben am höhesten anzufangen' (**8**, 697), und dass sie ‚ihre flatternden Gedanken nicht in das Wort zusammenfassen will', wol dazu kommen, einer Hypothese in seiner Theologie das letzte und entscheidende Wort zu geben und obenein einer solchen, die seiner

dem ewigen Rathschluss der Menschwerdung Gottes, wie die Schrift, immer nur im soteriologischen Sinne. ‚Gottes Sohn hat darum sollen menschliche Natur annehmen und ist ins Fleisch gesandt, dass er sterbe, unser Mittler werde und uns von der Sünde, Tod und des Teufels Tyrannei errette‘: dieſs ist ihm ausnahmslos ‚der vorbeschlossene Rath und Wille der Gnade‘ (1, 741; 8, 1630; 12, 834. 1573). Auch predigt er ausdrücklich: ‚Wären wir ohne Sünde, wie Adam war vor dem Fall, so dürften wir Christi nicht und möchten durch uns selbst vor Gott kommen‘ (12, 356). Zwingt man ihm dennoch den Gedanken auf, dass schon mit der Schöpfung des Menschen die Menschwerdung Gottes nothwendig mitgesetzt sei, so verwirrt man sich seine ganze Theologie, die Hauptgegensätze in ihr werden unwahr oder unlösbar, und vollends unverständlich wird es, wie er zugleich Liebe und Zorn coordiniren und doch wiederum von einer Liebe Gottes reden kann, die höher und gröſser ist als der Zorn. In der That erträgt seine Theologie diesen Gedanken ganz und gar nicht; sie stöſst ihn, wie der Organismus einen fremden Körper, an jedem Puncte aus sich hinaus. Sie ist eben gar nicht von dem Interesse bestimmt, hinter dem in Christo gelegten Grunde, der sie über die Schöpfung hinaus in die Tiefen der Gottheit führt, einen andern Grund zu legen, um von der Schöpfung zur Erlösung eine Brücke eigener Construction zu schlagen und das Verhältniss der einen zu der andern so in Fluss zu bringen, dass die Ursprünglichkeit, Freiheit und Einzigartigkeit der Erlösungsthat dabei nicht mehr nach ihrem Vollwerth gewürdigt werden kann. Von

Gesammtanschauung mit ihrem allbeherrschenden Gegensatz von Gott in und auſser Christo so direct widerspricht? Die andern, von Dorner noch angeführten Stellen können erst im Zusammenhange mit Luthers Lehre von der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen ihre Erledigung finden und werden von uns in dem zweiten Theile dieser Arbeit näher in Betracht gezogen werden. Sie beweisen, so viel sei hier bemerkt, das Gegentheil von dem, was sie beweisen sollen.

dieser Erbsünde unsrer neueren speculativen Theologie ist er so weit entfernt, dass er sich, eifersüchtig auf die unverkürzte Bewahrung des Ruhms der Gnade, in der scharfen Fassung des Gegensatzes nicht genug thun kann, ohne doch den Einheitspunct zu verlieren. Diesen sucht und hat er aber nicht in irgend welchen Hypothesen, die er selbst als ‚halsbrechende' Gedanken bezeichnet und dem Unterfangen Phaëtons vergleicht; sondern er stellt sich auf den sichern Boden der thatsächlichen Heilsoffenbarung. ‚Die Krippe und das Kreuz' sind sein fester und reich ergiebiger Ausgangspunct, von dem aus er ‚durch Christi Herz zu Gottes Herz' aufsteigt und wiederum absteigt (**11**, 794; **6**, 277 ss.), Beides umfassend: Erlösung und Schöpfung (s. §. 4 und 5).

Denn in der Thatsache der Menschwerdung hat Gott, ‚allein durch die Liebe dazu gereizt, da wir Feinde und Verfolger Gottes und Christi waren' (**9**, 978), seine Liebe in neuer Art und in überschwänglicher Fülle kund gethan. Zwar ist es die Liebe desselben und einigen Gottes, der auch ‚Lust und Liebe' gehabt, die Welt zu erschaffen. Aber wie er sich als einen anderen hier und dort, der Welt gegenüber, erwiesen, so ist auch seine Liebe eine andere. Die erlösende Liebe aber ist immer gemeint, wenn Luther nicht Worte finden kann, ihre Gröfse und ihren Reichthum zu preisen, wenn er von der ‚herzlichen hohen, herrlichen, unendlichen Liebe', von ‚dem Abgrund' derselben, von ihrem ‚grofsen unbegreiflichen Feuer' u. s. w. redet (**9**, 978. 1264; **11**, 2859; **12**, 602; **13**, 1455. 1472 u. s. f.). Von ihr, der Liebe Gottes in Christo, sagt er, dass sie über die schaffende Liebe weit hinausgehe; dass sie ‚weit gröfser und höher ist, denn Himmel und Erden, und Alles was man nennen mag', dass die Sendung des Sohnes ‚das reichlichste Werk und höheste Exempel der Gnade und Barmherzigkeit Gottes gegen uns ist, das Himmel und Erden erfüllet' (8, 401; **3**, 2696). ‚Gott hat dem menschlichen Geschlechte nach der Sünde mehr Gutes gethan, denn vor der Sünde; denn er hat seines eigenen Sohnes nicht verschonet'

(3, 1894). Da giebt uns Gott nicht, wie in der Schöpfung, ‚eine oder mehr Welt, nicht Himmel und Erde, mit Allem, was darinnen ist, nicht die ganze Creatur, sondern seinen Sohn, der so grofs ist, als er selbst, das ist ein ewig unbegreiflich Geschenk, gleichwie auch der Geber und seine Liebe unbegreiflich sind. Das heifst eine Liebe in dem höchsten Grad, mit dem theuersten Gut und Werk beweiset, das Gott selbst hat und vermag‘ (11, 1481 ss.). ‚In den Gütern (der Schöpfung) giebt Gott das Seine, im Ansehen und Gnaden giebt er sich selbst; in den Gütern empfähet man seine Hand, aber in der Gnaden Ansehen empfähet man sein Herz, Geist, Muth und Willen‘ (7, 1267). Luther unterscheidet demgemäfs ‚die gemeine‘ Liebe Gottes, ‚dass er uns Unwürdige zeitlich‘ nähret u. s. w., und ‚die sonderliche, dass er seinen Sohn für uns gegeben hat‘ (12, 602; 9, 584).

Wir kommen damit zu dem entscheidenden Punct. In der Schöpfung hat uns Gottes Liebe mit der ganzen Fülle ihrer Güter und Gaben bedacht, aber in der Erlösung hat sich uns die Liebe selbst, hat Gott uns ‚den Abgrund seines Herzens‘, die Liebe, die er selbst nach seinem Wesen (9, 1264) und in seinem innergöttlichen, trinitarischen Leben von Ewigkeit ist, eröffnet und ausgeschüttet. Denn nicht nur lehrt Luther, dass wir, wenn wir Christum sehen, in den tiefen Abgrund Gottes sehen, und erkennen, was da seines Herzens Sinn und Meinung gegen uns sei, sondern er sagt auch, dass aus der Menschwerdung des Sohnes ‚die Offenbarung göttlichen Wesens als des dreieinigen folget und hervorbricht (12, 834. 1573), dass Gott da ‚sein Wesen ausgeschüttet und angezeigt, dass er einen Sohn habe‘ (7, 1834 ss.). Das ist ‚das Feuer der Liebe‘, dass Gott uns nicht bloss ‚mit zeitlichen und ewigen Gütern‘, sondern ‚mit seines selbst Wesen überschüttet und sich ganz und gar ausgegossen hat mit Allem, was er ist, hat und vermag über uns, die wir Sünder, Unwürdige, Feinde und des Teufels Diener waren; dass er uns nicht

mehr kann thun und geben' (13, 1461; 12, 602). Gott ist, nach Luthers Anschauung, seinem Wesen nach nur als der trinitarische, die Liebe. Denn er geht von Ewigkeit ,in seiner Majestät und Natur schwanger mit einem Wort oder Gespräch, das er in seinem göttlichen Wesen mit sich selber hat und das seines Herzens Gedanken' oder ,des Vaters einig Herz' ist, ,in den Gott der Vater sein ganzes göttliches Wesen und Substanz' und auch seine ganze Liebe ergossen (3, 978*). ,Dasselbe ist so erfüllet, grofs und vollkommen, als Gott selber. Niemand siehet, höret oder begreifet dasselbige Gespräche, denn er allein. Das Wort ist vor allen Engeln und vor allen Creaturen gewesen. In dem Gespräche, Wort oder Gedanken ist Gott gar brünstig, dass er sonst nichts anders dafür gedenket'; d. h. wie Luther vorher ausgeführt hat, ,brünstig in der Liebe' so dass ,sein Herz mit eitel Liebe durch und durch so eingenommen ist, dass einer nicht ein Haarbreit hinein könnte bringen' (7, 1397. 1398). Ebenso sagt er später in derselben Auslegung von *Joh.* 1: Der Vater hat den Sohn, den er inwendig hat und der selber Gott ist, in menschlicher Weise geredet, ,im Arm sitzen und herzet ihn', und dieser Sohn ,ist im göttlichen Wesen und steiget zu uns vom Himmel und wird Mensch' (7, 1630ss.; 12, 1573).

Desshalb also — und das ist der Schwerpunct seiner Anschauung — ist die Liebe, mit welcher Gott als Erlöser die Welt liebt, eine so hohe und herrliche, weil sie eins ist mit der Liebe, in welcher Gott von Ewigkeit den einigen Sohn umfasst und liebt. ,Denn ,wie der Vater seinen lieben Sohn kennet mit unaussprechlicher, grundloser, ewiger Liebe; also kennet uns auch Christus mit gleicher unaussprechlicher Liebe' (11, 1126ss.). Wir stehen hier vor den ergreifendsten und tiefsten Gedanken in der Theologie Luthers, mit denen er sich in die Tiefen der ewigen Gottesliebe versenkt. Er gründet dieselben besonders auf das hohepriesterliche Gebot des Herrn *Joh.* 17. ,Die Herrlichkeit sollen sie sehen — sagt er zu v. 24 — wie ich dein Sohn bin; nicht allein

als in die Welt gesandt und von der Jungfrau geboren, sondern auch von Ewigkeit, als dein einiger Sohn geliebet, vor der Welt Anfang; das ist, wie ich gleicher, einiger Gott sei mit dir, von Ewigkeit geboren. Denn er ihn nicht höher kann lieben, ohne dass er ihm gleiche ewige Gottheit giebt'. Und eben diese Liebe selbst ist es, die Gott uns in Christo bewiesen hat. ,Denn das gehöret Christo und seinem Amte zu, — heifst es ebendaselbst zu V. 23 — dass er uns durch sein Wort aufs allersicherste mache, dass man sich aller Liebe und Gnade zu Gott versehe, und solcher Liebe, damit er Christum, seinen einigen Sohn, von Ewigkeit zu Ewigkeit geliebet hat; dass es heifse: eine Liebe in Christo und um Christi willen; Summa, eine überschwengliche, ewige Liebe, die kein Menschenherz begreifen kann. Siehe, das ist die treffliche, unaussprechliche Herrlichkeit, uns in Christo gegeben'. (8, 797. 793).

Wir sehen: ,Liebe Gottes in Christo und um Christi willen' will bei Luther mehr bedeuten, als Kundgebung, Vermittlung und Begründung derselben in Christo, dem Fleisch Gewordenen; er geht damit über die Zeit hinaus in die Ewigkeit und umfasst zugleich auch den ewigen, innergöttlichen Ursprung und Wesensbestand dieser Liebe, als einer solchen, in welcher der Vater von Ewigkeit und vor Grundlegung der Welt Christum, seinen einigen Sohn, liebt. Und also hat Gott auch die Welt geliebt. Das ist ihm das Grofse, Ueberschwängliche, Unbegreifliche und Anbetungswürdige dieser Liebe. Und das ist von ihm so ernst gemeint, hat ihm so volle Wahrheit und Wirklichkeit, dass er desshalb einerseits, wie wir gehört, sagen kann: Gott habe hier ,sein Herz ganz und gar gegen die Welt ausgeschüttet, so dass er uns nicht mehr thun und geben kann', und dass er andrerseits die vollen Consequenzen mit der freudigsten und kühnsten Parrhesie zieht, die sich daraus für die Gläubigen und für ihr inniges Verhältniss zu Gott in Christo ergeben. Zwar bleibt ihm das unverrückt stehen, dass Gott Gott ist und

wir seine Geschöpfe, dass darum ‚der Vater und Christus auf eine andere, höhere, unbegreifliche Weise eines sind, des göttlichen Wesens halben'; aber doch, fügt er hinzu, haben wir solches Alles, dass es unser ist und wir sein genieſsen', so dass die Gläubigen ‚eitel eines sein in uns beiden (Christo und dem Vater), ja sogar ein Kuche, dass sie Alles haben, was du und ich vermögen; also, dass wir auch Mitgenossen werden der göttlichen Natur, 2 *Petri* 1, 4' (8, 787); ‚rechte gottförmige und gottmächtige Menschen, welche von Gott empfahen Alles, was er hat in Christo, und welche ‚in Gott, mit Gott und durch Gott Herren sind über Alles' (12, 176; 7, 1308). Denn kraft dieser Liebe ‚kommt der Sohn vom Vater herunter zu uns, und hänget sich an uns; und wir hängen wiederum uns an ihn, und kommen durch ihn zum Vater. Diese Kette hat er gemacht zwischen ihm und uns und dem Vater, und hat uns drein geschlossen, dass wir nun in ihm sind und er in uns ist, gleichwie er im Vater und der Vater in ihm ist' (8, 217. 788. 802).

Diesen Gedanken, der selbst das eigentliche Herz und den innersten eigenthümlichen Kern seiner Theologie ausmacht, ‚an dem es Alles zu thun ist und an dem Alles liegt', führt Luther mehrfach und mit besonderer Liebe in seiner Auslegung der letzten Reden des Herrn aus; ebenso auch in der Ausl. d. *Genes.* (z. B. 2, 587 ss.) und in seiner Kirchenpostille, wo er namentlich in dem Sermon über die Taufe Christi also predigt: ‚Also siehest du, dass Gott mit diesen Worten (Matth. 3, 17) Christum in sich zeucht und sich in Christum, mit dem, dass sein Wohlgefallen sei in Allem, was Christus thut; und wiederum mit denselbigen Worten beide, sich selbst und Christum, in seinem lieben Sohn ausschüttet über uns, und sich in uns geuſst und uns in sich zeucht, dass er ganz und gar vermenschet wird, und wir ganz und gar vergottet werden. Wie so? Also: weil Gott spricht, es gefalle ihm wohl, das Christus ist und thut, so führen dich die Worte dahin, dass du Gottes Wohlgefallen und sein ganz Herz in Christo siehst,

in allen Worten und Werken; und wiederum Christum siehst im Herzen und Wohlgefallen Gottes, und sind die beide ineinander aufs allertiefeste und höheste, und kann dir dess keines fehlen, weil Gott nicht lügen kann. Weiter, weil denn Christus, das liebe und angenehme Kind in solchem Wohlgefallen und im Herzen Gottes gefasset, mit alle seinem Reden und Thun dein ist und dir damit dienet, wie er selbst saget, so bist du gewisslich auch in demselbigen Wohlgefallen und eben so tief im Herzen Gottes, als Christus, und wiederum Gottes Wohlgefallen und Herz eben so tief in dir, als in Christo, dass nun du und Gott sammt seinem lieben Sohne in dir ganz und gar ist und du ganz und gar in ihm bist, und alles miteinander ein Ding ist: Gott, Christus und du' (**11**, 2860. 1127). So schliefst ihm die erlösende Liebe ‚eine Kette, ja einen lieben schönen Kranz' (**8**, 788) von Vereinigungen in sich. ‚Die erste Vereinigung ist, da der Vater und der Sohn in der Gottheit miteinander vereinigt sind; die andere ist, da die Gottheit und die Menschheit in Christo vereinigt wird; die dritte aber ist, wie die Kirche und Christus vereinigt werden' (**2**, 588). Das Band aber, das sie alle umschlingt, ist die ewige Liebe, in welcher der Vater den Sohn und der Sohn den Vater erkennt.

Dass Gott mit solcher Liebe die gefallene Welt liebt, und ‚aus lauter Gnade und Barmherzigkeit dazu erwählet die Armen, Elenden, Unwürdigen, die da unter die Sünde beschlossen, das ist, sich des ewigen Zorns und Verdammniss wahrhaftig vor Gott werth und schuldig erkennen', darin sieht Luther ‚die hohen Gedanken und den Rath Gottes, die weit und hoch alle menschliche, ja aller Creaturen Sinne und Verstand übertreffen' (**12**, 840 ss.). Und weil die erlösende Liebe eine solche ist, eins mit der ewigen, innergöttlichen, trinitarischen Liebe, darum thut sie uns einerseits kund: ‚was Gott ist, inwendig seines göttlichen Wesens, und was er in seinem Herzen hat', wie er gegen uns gesinnet ist, und vermag andrerseits auch weit über den Zorn hinüberzugreifen und diesen in den Dienst der Erlösung zu

nehmen. Damit sind wir an den Schluss unsrer bisherigen Untersuchung angelangt. Denn in dieser ergreifend tiefen Anschauung Luthers von dem Herzen Gottes, von dem Wesen der göttlichen, welterlösenden Liebe in Christo und ihrem Verhältniss zu der ewigen Liebe des Vaters zum Sohne, haben wir auch das Herz seiner Theologie, den gesuchten, entscheidenden Punct, der sein warmes belebendes und einigendes Licht über alle die scheinbar dualistischen Elemente seiner Grundanschauung verbreitet, die wir kennen gelernt haben. Wie ein Licht aus der Finsterniss bricht aus dem dunkeln Räthsel der Gegensätze der helle Schein hervor, welchen diese Erkenntniss der Klarheit Gottes in dem aufgedeckten Angesichte Jesu Christi über seine ganze Theologie ergiefst.

Darin nemlich, dass Gott wol an sich die Liebe, die Majestät der Liebe, aber nicht an sich auch der Zorn ist, dass er die Liebe absolut ist, aber der Zorn nur relativ, d. h. in Relation zur sündigen Welt, beruht es, dass Luther theils Beide coordiniren, theils diesen jener ganz subordiniren kann. Diefs vermag er aber wiederum nur, weil er so scharf zwischen Gott an und in sich selbst und Gott in seiner Weltbezogenheit, und desshalb auch weiter zwischen Schöpfung und Erlösung oder Gott aufser und in Christo unterscheidet. Denn zunächst ergiebt sich ihm daraus das verschiedene Verhältniss, in welchem Liebe und Zorn zum Wesen Gottes selbst stehen. Hoch über seiner Schöpferbeziehung zur Welt stehend, führt Gott im Unterschied von dieser in sich ein selbständiges, ewiges Innenleben der Liebe des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes, einer Liebe, die unmittelbar eins ist mit der selbwesenden Gerechtigkeit Gottes und seiner Liebe derselben, und in welcher auch seine Schöpferliebe zur Welt ihre Quelle hat. Der Zorn nun gründet zwar auch in der Gerechtigkeit der göttlichen Majestät, also im Wesen Gottes, aber darin besteht der grofse Unterschied zwischen ihm und der Liebe, dass er einmal den Gegensatz von Gerechtigkeit und Liebe als

möglichen sich voraussetzt und schon desshalb aus dem Innenleben Gottes ausgeschlossen ist, und dass er ferner die durch die Sünde herausgeforderte Kehrseite und Aussengestalt der heiligen Majestät ist, also, wie jener Gegensatz überhaupt, nur für das Weltverhältniss Gottes in Betracht kommt. Die Liebe ist Gott auch nach innen, und wenn er seinem Geschöpf Liebe erweist, so wird er kein anderer, sondern bezeugt sich und wirkt seinem eigenen Innenleben gemäfs. Der Zorn aber hat in diesem Selbstleben der Gottheit an sich keinen Raum und keine Wirklichkeit; der Eifer der Gerechtigkeit wird erst Zorn, erregt durch die Sünde, und die Werke, die der Zorn in der Zornwelt wirkt, sind Gott fremde in diesem Sinne. Anders könnte Luther auch nicht sagen, dass wir durch den Zorn zu Gott selbst brechen sollen (s. oben S. 424). Aber desshalb ist ihm der Zorn selbst nicht etwas Gott Fremdes, denn derselbe wurzelt ihm ja in der Wesensgerechtigkeit Gottes; wie er denn auch von den Zornwerken den reinen, unmittelbaren Zorn selbst, den ‚Zorn ohne Mittel', unterscheidet (S. 323. 330. 332), mit dem Gott einst, als ‚blofs mit seinem Angesicht', seine Feinde ewig strafen wird, an dem seine Gerechtigkeitsliebe ihre ‚Lust' hat (S. 306), und kraft dessen auch die Hölle ‚voller Gottes und des allerhöchsten Guts' sein wird [1].

Ferner ist ihm mit jener Unterscheidung auch die Möglichkeit der Welterlösung gesichert. Weil Gott hoch über der Welt steht, d. h. in seinem Schöpferverhält-

1) S. oben S. 309. Es sei hier noch nachträglich der lateinische Text dieser wichtigen Stelle gegeben: *Conferimus vero illos (damnatos) ad Deum ipsum, quo divinam justitiam in eis videamus. Hoc etsi arduum est, tamen conandum est. Nam cum sit Deus justus judex, justitiam ejus diligi et laudari oportet, atque ita in Deo gaudere etiam tunc, quando malos male perdit in corpore et anima, quia in his omnibus summa sua et ineffabilis justitia lucet. Itaque infernus quoque plenus est Deo et summo bono, non minus quam coelum. Justitia enim Dei ipse Deus est, Deus vero summum bonum est.* Wittenb. Ausg. T. II, fol. 21b.

niss ebenso wenig seine Liebe, als sich selbst, erschöpft hat, darum kann er auch die Welt erlösen. Denn in der Erlösungsthat bricht eben jene wesenhafte, ewige Liebe selbst und unmittelbar, aus freiem Erbarmen hervor, durch keine anthropologische Nothwendigkeit bedingt. ‚Des Vaters Herz bricht mitten aus dem Zorn hervor‘ (1, 349). Da ‚schüttet Gott sein Herz aus‘ und liebt die verlorne und ihm feindliche Welt mit der Liebe, mit welcher er von Ewigkeit den Sohn liebt; also mit einer neuen freien Liebe, die zwar von Ewigkeit die Erlösung will und die durch die Erschaffung des Menschen nach dem Ebenbilde Gottes, d. h. nach ‚dem Sohne, durch welchen Alles bestehet‘ (1, 413) ermöglicht [1], aber nicht schon in der Schöpfungsthat als solcher mitgesetzt ist, darum auch nicht mit Nothwendigkeit aus derselben folgt. Vielmehr sieht Luther darin einen neuen Beweis der freien und grofsen Liebe Gottes, dass es grade der Sohn ist, der da Mensch worden, obgleich Adam sich in seinem vermessenen Streben nach der Gottgleichheit insonderheit gegen ihn versündigt, ‚der allein das Ebenbild Gottes ist und dem Vater gleich in einer Gottheit‘. ‚Darum ist die Person des Sohnes unterschiedlich (vom Vater) offenbaret und Mensch worden, dass wir an ihm durch seine Menschheit wieder aufstünden, die wir uns an seiner Gottheit gestofsen hatten und gefallen waren‘ (3, 2891 ss.; 1, 413). Ja eben desshalb, weil Luther nichts von jener Nothwendigkeit weifs und ausschliefslich den soteriologischen Gesichtspunct festhält, vermag er sowol die Freiheit als auch die ‚den Zorn weit übertreffende Gröfse‘ dieser Liebe zu behaupten und so geltend zu machen, wie er es thut.

Und das ist endlich das Dritte, was sich ihm aus jener Entgegensetzung ergiebt: die Unterscheidung der

1) Diefs ist der Sinn der später von uns näher zu erörternden Bemerkung, die Luther zu *Gen.* 2, 7 macht: dass ‚weil der Mensch (der sich nach seinem natürlichen Leben von dem Thiere nicht unterscheidet) nach dem Ebenbilde des unsichtbaren Gottes geschaffen ist, heimlich dadurch bedeutet wird (wie wir hören werden *Gen.* 3, 15), dass sich Gott im Menschen Christo der Welt offenbaren würde‘.

schaffenden und erlösenden Liebe Gottes. Beide stammen ihm zwar aus Einer Quelle, auch die schaffende ist ihm ein Ausfluss der ewigen Liebe des Einen Gottes, ‚der Lust und Gefallen gehabt an seinem Rath und Werk' der Schöpfung. Aber sie ist eben nur Ausfluss derselben und nicht sie selbst, wird desshalb nur bedingterweise der Creatur zu Theil, je nach dem Verhalten derselben und kann eintretendenfalls zürückgenommen werden und ihre Stelle dem Zorn einräumen. Denn sie steht von vorne herein, eben um des Gegensatzes von Schöpfer und Schöpfung willen, in einem freien Verhältniss zur Wesensgerechtigkeit Gottes, die sich eventuell auch als Zorn an dem Menschengeschlecht erweisen und ihre dem Zorn durchaus coordinirte Liebe in das Innenleben Gottes zurückziehen kann. Eine andere dagegen ist die erlösende Liebe: nicht nur nach ihrer besonderen Wirkungsweise, indem sie vergebende, errettende Gnade im Gegensatz zur wolthuenden, beseligenden Güte ist; sondern diese Verschiedenheit selbst ist dadurch bedingt, dass sie selbst eine anders und neu geartete, begründete und vermittelte ist, weil unmittelbar eins mit der ewigen und unwandelbaren innergöttlichen Liebe. Denn so fasst sie ja Luther: obgleich Gott seine Schöpferliebe zur Welt, wegen der Sünde und kraft seiner Gerechtigkeit, von ihr hat abwenden und in sein Innenleben zurücknehmen müssen, hat er doch nach seinem freien Erbarmen von Ewigkeit beschlossen, dieselbe aufzunehmen in seine ewige Liebe zum Sohne, um sie aus diesem ‚Abgrund seines Wesens', aus diesem ‚rechten Herzen' heraus in Christo und um seinetwillen, erlösend und vollendend, in neuen vollen und reichen Strömen der verlornen Welt wieder zuzuwenden. In dieser Liebe gründet die Großsthat der Erlösung, die Sendung und Hingabe des Sohnes, durch welche Gott in ein neues, das alte nicht auflösendes sondern erfüllendes, es aber auch definitiv durchführendes Verhältniss zur Welt, mithin in eine Doppelbeziehung zu ihr getreten ist: in Christo und außer Christo, je nachdem seine Gnade angenommen oder verschmäht wird. So hoch

nun Gott und seine trinitarische Wesensliebe über der Schöpfung steht, so hoch wird auch seine schaffende Liebe von der erlösenden überragt. Denn diese ist ja wegen ihrer Einheit mit dem innergöttlichen Liebesleben auch unmittelbar eins mit der Wesensgerechtigkeit Gottes, gleichwie umgekehrt die in Christo geoffenbarte göttliche Gerechtigkeit von Luther wesentlich als Liebe, Gnade, Barmherzigkeit bestimmt wird (s. oben S. 275 ss.). Desshalb kann sie auch bedingungslos sich den Sündern erweisen, ‚ohne alle unser Verdienst und Würdigkeit, aus lauter Gnade, allein um seines geliebten Sohnes willen, in welchem Gott auch uns so hoch geliebet' u. s. w. (**11**, 1484). Aus demselben Grunde lehrt auch Luther, dass ‚uns so wehe nicht durch Adams Fall geschehen, als uns wol geschehen ist durch Christum'; und dass wir das Verlorne ‚reichlicher und besser wieder empfahen, denn wirs gehabt hätten im Paradies' (**12**, 2628; **6**, 238; **13**, 2578; **3**, 1894).

Der Unterschied der schaffenden und erlösenden Liebe tritt endlich auch in dem verschiedenen Verhältniss hervor, in welchem beide zum Zorne Gottes stehen. Zwar ist Luther weit entfernt, die Liebe unter Beeinträchtigung der vollen Wahrheit und Selbständigkeit des Zorns zu erheben. Ihm würde dadurch zugleich auch die Grofsthat der Liebe um ihr Wesen und ihren Werth gebracht werden. Denn Beides kann da nicht gewürdigt werden, weder die Gröfse der Liebe noch der Ernst des Zorns, wo man letzteren nicht anders zu verstehen weifs, denn wiederum nur als eine Aeufserung der Liebe. Die Liebe, die Luther preist, bricht nicht blofs gegen uns mitten aus dem Zorn hervor, sondern sie hat sich selbst mit ihrem ‚Blute' Bahn brechen müssen durch den Zorn (S. 376); und sie vermag es auch. Denn so hoch Gottes Innenleben, das Verhältniss des Vaters zum Sohne, über seinem Weltverhältniss steht, so hoch steht auch die in jenem beschlossene Erlöserliebe über den nur in diesem gegebenen Zorn. Sie allein, nicht schon die dem Zorn durchaus coordinirte Schöpferliebe, ist ‚unendlich gröfser und höher, denn der Zorn',

und hat als solche Macht über ihn hinüberzugreifen und die ihm anheimgefallene Welt aus ihm zu erretten. Sie ist es, die Luther allein meint, wenn wir ihn sagen hörten, dass so unendlich auch der Zorn sei, so werde er doch ‚hoch, tief, breit und weit von der Gröſse der Liebe überwogen, ja überschwemmt‘ (s. oben S. 441), und dass die Liebe Gottes ‚ein groſs unbegreiflich Feuer sei, viel gröſser denn das höllische Feuer‘ (**13**, 1472). Denn sie ist eins mit der Liebe, in welcher der Vater von Ewigkeit den Sohn liebt.

Aus dieser Begründung, die er der erlösenden Liebe gibt, und dieser Herleitung der Erlösungsthat, bei der er sich in die Tiefen des Herzens Gottes versenkt, erklärt sich auch ein anderer scheinbarer Widerspruch, der seine Anschauung durchzieht und den wir schlieſslich noch zu erledigen haben. Luther operirt in seiner Theologie, wie wir gesehen, mit lauter ‚unendlichen, ewigen‘ Gröſsen; und er thut es mit dem vollen Ernst eines nüchternen Bewusstseins, das wol weiſs, was es sagt und setzt. Namentlich ist ihm auch der Zorn Gottes ein ewiger, unermesslicher, ein *infinitum*. Dagegen bezeugt er wiederum von der Liebe und Gnade, dass sie nicht nur auch unendlich, sondern weit überschwänglicher und mächtiger sei, denn der Zorn. Es wäre ungenügend, wenn wir zur Erklärung dieses Gegensatzes von Unendlichkeit und Unendlichkeit es dabei etwa bewenden lassen wollten, dass der Zorn sich doch *in infinitum* an den Verlornen durchführe. Denn nicht dieſs steht in Frage, sondern das Andere, ob Luther hier nicht in einen Dualismus zweier unendlicher Gröſsen gerathe, und mit welchem Rechte er, um diesem zu entgehen, die eine Unendlichkeit von der andern weit überwogen werden lasse? Es gibt darauf keine andere Antwort, als die wir eben aus seiner Unterscheidung von Gott und Welt und seiner Begründung der erlösenden Liebe hergenommen haben, um seine Bestimmung des Verhältnisses von Zorn und Liebe zu erklären und zu rechtfertigen. Denn wie der Zorn zum göttlichen ‚Drauſsen‘ gehört, so kommt demselben auch keine andere Unendlichkeit zu, als die diesem

Verhältniss eignende; dagegen sagt Luther von der dem Wesen Gottes, also auch seiner Wesensliebe eigenen Unendlichkeit, dass sie ‚Alles verschlinge‘ (10, 1428). Wir wollen damit die Thatsache constatiren, dass seine gesammte Anschauung mit Nothwendigkeit auf die Unterscheidung einer inner- und aufsergöttlichen, oder über- und innerweltlichen Unendlichkeit hindrängt. Eine Unterscheidung, zu der ihn nicht philosophische Praemissen, sondern die thatsächlichen Beziehungen Gottes zur Welt führen, und die desshalb auch theologisch vollkommen berechtigt ist; wie er denn von ihr nicht etwa in speculativem, sondern allein in praktischem Interesse und durchaus unmittelbar Gebrauch macht. Sie hat ihre Basis in seiner Entgegensetzung des göttlichen ‚Drinnen‘ und ‚Draufsen‘. Denn indem Gott sich ein Draufsen, die Welt, schafft, setzt er ein ewiges, d. h. ein bleibendes, für immer dauerndes Verhältniss, weil er, der in sich Ewige, sich auch als solchen in der Welt auf kosmische Weise hat reflectiren wollen. Aber wie Gott dabei dennoch der von der Welt Unterschiedene, über ihr weit Erhabene bleibt und sein göttlich Wesen bei sich selber behält, so muss auch die wesende und reale Ewigkeit, die Gottes und Gott selbst ist, eins mit ihm, unterschieden werden von der geschaffenen, dauernden Ewigkeit. Die göttliche Ewigkeit oder Unendlichkeit ist die in sich erfüllte. So fasst sie Luther, wenn er sagt, dass Gott weil ewig, darum auch unsterblich, allmächtig, selig, weise und sich selbst genug sei (S. 302 u. 382 ss.). Die geschaffene Ewigkeit ist die ewig sich erfüllende; sie fällt so wenig, als Gott und Welt, mit jener Ewigkeit zusammen, kann auch niemals zu jener werden, hat aber an derselben ihre schöpferische Quelle, ihre sie tragende Kraft, ihr sie bestimmendes Wesen, während sich jene wiederum in dieser als in ihrem creatürlichen Abbild reflectirt. Der Zorn Gottes nun, selbst zum göttlichen Draufsen gehörend, ist nach seiner Erweisung in der Zornwelt, wie der Tod und die Sünde, denen Luther ihn in dieser Hinsicht ausdrücklich gleichstellt (5, 1138; oben S.

256), ein ewig sich erfüllendes, dauerndes *infinitum;* die erlösende Liebe dagegen ist eins mit der in sich erfüllten Ewigkeit göttlichen Innenlebens, darum ist sie überschwänglich gröfser, denn der Zorn, und ihre Unendlichkeit eine den ewigen Zorn ‚hoch und tief, weit und breit überschwemmende'.

Das ist die Liebe Gottes in Christo, die Luther meint und rühmt. Sie ist der Grund und Quell unsrer Erlösung. Denn kraft dieser Liebe nimmt der Vater sein Verhältniss zur abtrünnigen, der Sünde, dem Zorne, dem Tode verfallenen Welt, so wie sie ist, und damit auch seinen Zorn über diese Welt in sein Verhältniss zum Sohne auf, und zieht es so tief in dasselbige hinein, dass jenes (wie erst später von uns nachgewiesen werden kann) auf dieses einen bestimmenden Einfluss erhält, und wiederum dieses für jenes fortan und bleibend das allein und schlechthin mafsgebende wird. Das ist die Liebe, ‚die weit höher und gröfser ist, denn Himmel und Erde'; in welcher uns der Vater, weil er den Sohn dahingibt, ‚alle sein Herz und seinen Willen eröffnet', in welcher aber auch Himmel und Erde, und alle Güter und Gaben der Schöpfung mit umschlossen und wieder unser sind. Denn ‚habe ich des Vaters Herz, so habe ich ihn gar mit aller seiner Macht und Gewalt' (8, 695). Sie schenkt uns wieder das durch die Sünde verwirkte ‚zeitliche Leben mit all seinen Gaben und Gütern', und macht dasselbe zu einer Gnadenfrist und Gnadenschule, und ‚darzu gibt sie uns das ewige Leben mit der höchsten Sicherheit' (13, 1476). Das ist endlich die Liebe, die allein den Zorn in ihrer Macht hat; die ‚gröfser und höher ist, denn der Zorn', und ihn so aus dem Mittel zu thun vermag, dass nicht mehr dieser, sondern die Gnade in Christo das waltende Princip in dem Weltverhältniss Gottes ist; die aber auch zugleich den Zorn bejaht, ihn nach seinem vollen Recht, seinem ganzen Ernst und Umfang bestätigt, ‚nicht verleugnet, dass Gottes Zorn, Gesetz, Tod, Hölle und ewige Verdammniss

da sei' (13, 1477), bedingungsweise auch da bleibe. Denn sie ist die Liebe der ewigen und gewaltigen Majestät, deren unveräufserliches obgleich bedingtes Attribut der Welt gegenüber auch der Zorn ist.

Zwar verhält es sich mit der gerechten Majestät Gottes nicht sofort so, wie mit dem Zorne; denn sie ist ja nicht identisch mit diesem, wol aber eins mit der ewigen Wesensliebe. Darum steht dieselbe an sich auch der Liebes- und Gnadenoffenbarung nicht nur nicht entgegen, wie der Zorn, sondern ist vielmehr als die ewige Liebe der Gerechtigkeit auch die allgewaltige Gotteskraft zur Verwirklichung und Durchführung jener Liebe. Aber, weil sie zugleich die innergöttliche Begründung, gleichsam der innergöttliche Vertreter des in dem Weltverhältniss hervorgetretenen, unverbrüchlichen Zornes bildet, darum bestimmt sie den Modus der Erlösung, und macht eine solche Erweisung der erlösenden Liebe nothwendig, welche den Zorn unbedingt bejaht, die Ansprüche desselben befriedigt, das darauf beruhende Recht und die Macht der kosmischen Zorngewalten vollständig anerkennt und ihnen allseitig gerecht wird. Der Gegensatz von Gott dem Schöpfer und Gott dem Erlöser macht es möglich, dass Gott eine Liebe offenbaren kann, die gröfser ist, als der Zorn. Aber die Einheit und Selbigkeit Gottes, als des Schöpfers und des Erlösers, fordert, dass diese Liebe ihr Werk in Uebereinstimmung mit den heiligen und unwandelbaren Ansprüchen des Zorns der göttlichen Majestät, d. h. in Einklang mit Gottes ,Ruhm, Ehre, Recht', oder mit seiner ,selbwesenden Gerechtigkeit', ausführe und durchführe. Dass diefs geschehen und wie es, nach Luthers Anschauung geschehen, können wir erst darlegen, nachdem wir seine, in diese Frage so tief eingreifende Lehre vom Gesetz und Evangelium kennen gelernt haben.

Viertes Buch.

Gesetz und Evangelium.

Das Gesetz, sein Wesen und seine heilsökonomische Bedeutung. Sein Verhältniss zum Evangelium.

Viertes Buch.

Gesetz und Evangelium.

Vorerinnerung.

Ob wir Luthers Lehre von der Doppelbeziehung Gottes zur Welt, insonderheit von dem Zorn und der Liebe Gottes, richtig erfasst und wiedergegeben haben, muss sich vor Allem an seiner Lehre von dem Gesetz und dem Evangelium erproben. Denn in dieser, mit der offenbarungsgeschichtlichen Grundlage, auf welcher sie ihm ruht, haben jene seine Grundgedanken zugleich ihre unmittelbare Quelle und ihre feste concrete Gestalt. Mit ihr treten wir überhaupt in das erb und eigene Gebiet seiner Theologie und wie er selbst in ihr das Richtmafs aller christlichen Lehre sieht, so will auch an ihr jede Darstellung der seinigen definitiv bemessen und beurtheilt sein.

Es ist bekannt, welche Bedeutung Luther der Lehre vom Gesetz und Evangelium beilegt, beide in ihrer scharfen Entgegensetzung und ihrer untrennbaren Einheit gefasst: ,In der Christenheit müssen erhalten werden diese zwo Predigten: zum ersten die Lehre vom Gesetz oder zehen Geboten; zum andern von der Gnade Christi. Denn welche der beiden eine untergehet, die nimmt auch die andere mit sich; und wiederum, wo die eine bleibt und recht getrieben wird,

bringet sie die andere auch mit sich‘ (**11**, 2268). ‚Daran liegt die Macht, dass man die zwei Wörter recht unterscheide und nicht ineinander menge; sonst wird man weder von diesem noch von jenem rechten Verstand wissen, noch behalten können; ja wenn man meint, man habe sie beide, wird man keines haben‘ (**9**, 411 ss.).

Besonders aber muss seine Versöhnungs- und Erlösungslehre Jedem unverständlich bleiben, der nicht eine klare und vollständige Einsicht in seine Lehre von dem Gesetz gewonnen. Zwar hat man in neuerer Zeit die Meinung ausgesprochen, dass der Kampf Christi mit dem Teufel den eigentlichen Haupt- und Mittelpunct seiner Erlösungslehre bilde, und so viel ist auch an dieser Behauptung richtig, dass er jenem Kampf die ihm gebürende Stellung wieder gegeben, welche schon in der patristischen Zeit ihm eingeräumt worden war. Aber das ist nicht richtig und verräth eine flüchtige oder einseitige Bekanntschaft mit seinen Schriften, dass ihm dieser Kampf im Centrum seiner Anschauung gestanden haben soll. Da steht ihm vielmehr aufs bestimmteste und nachdrücklichste das Verhältniss Christi zum Gesetz. Auch beruht grade darauf das Neue und Eigenthümliche seiner Versöhnungslehre. Er hat da recht eigentlich den Herzpunct der Sache getroffen und eben dadurch so Grofses für das Verständniss dieser Lehre geleistet. Ob auch W e i s s e Luthers Lehre vom Gesetz stark missverstanden hat, er hat vollkommen Recht, wenn er sagt (§. 110): ‚dass in der Lehre Luthers vom Kampfe Christi mit dem Gesetz (wir fügen hinzu, überhaupt von dem Verhältniss Christi zu demselben) zugleich der Aufschluss über den wahren Sinn der Lehre von seinem Kampfe mit Sünde, Tod, Teufel zu suchen sei‘.

Denn weil, nach Luthers Anschauung, das mit der Schöpfung gesetzte Grundverhältniss Gottes zur Welt, in sich unwandelbar und unwiderruflich, auch bestimmend ist für die Vollzugsweise der Welterlösung, weil ferner jenes Verhältniss seinen normirenden Ausdruck und seine Realität subjectiv im Gewissen, objectiv im positiven Gesetz

hat, oder wie er es bezeichnet, ,in dem Gesetz mit seiner empfindlichen Predigt im Gewissen' (**20**, 2019); so kann desshalb auch ohne das Gesetz nicht verstanden werden, was die Erlösung sei, und ebenso auch erst an der That der Erlösung recht gelernt werden, was das Gesetz sei. ,Wo will man lernen', sagt er, ,was Christus ist, was er gethan hat für uns, wo wir nicht wissen sollen, was das Gesetz sei, welches er für uns erfüllet? Und wenn wir gleich des Gesetzes für uns nicht dürften, und aus dem Herzen reissen könnten, das doch unmöglich, so müssten wir es doch um Christus willen predigen, damit man wüsste, was er für uns gethan und gelitten hätte. Denn wer könnte wissen, w a s Christus und w a r u m Christus für uns gelitten hätte, wenn Niemand wissen sollte, was Sünde oder Gesetz wäre' (**20**, 2022). ,Denn wenn das Gesetz weggenommen wird, weifs Niemand was Christus ist oder was er gethan habe, da er das Gesetz für uns erfüllet hat. Denn wenn ich d i e E r f ü l l u n g d e s G e s e t z e s, d a s i s t C h r i s t u m, verstehen will, so muss ich ja wissen, was das Gesetz und seine Erfüllung sei' (**20**, 2058). Darum bekämpft er auch den Antinomismus ,als eine Geisterei, durch welche der Teufel nicht das Gesetz meinet wegzunehmen, sondern Christum, den Erfüller des Gesetzes' (das. 2019; auch **7**, 1616).

Wir haben schon in der Einleitung es ausgesprochen, dass Luthers epochemachende Bedeutung für die kirchliche Entwickelung des Dogmas von der Welterlösung besonders darin beruht, dass er zuerst wieder das Wesen und die Aufgabe des Gesetzes richtig erkannt und demselben die ihm gebürende, bis dahin theils irrig aufgefasste, theils ganz verkannte, entscheidende Stelle in jenem Dogma mit aller Klarheit und Energie wiedergegeben hat. Er selbst spricht diefs auch wiederholt aus. So z. B. wenn er denjenigen ,obenan gesetzt und einen Doctor der heiligen Schrift genannt' haben will, ,welcher diese Kunst, das Gesetz vom Evangelio zu scheiden, wol kann (**9**, 415); oder wenn er nur diejenige Theologie ,die wahre und hohe' nennt, da man weifs ,was Gewissen, was Gesetz sei' (**6**, 218); oder

wenn er erzählt, wie im Anfang der Reformation seine Widersacher ‚beinahe rasend' geworden und ihn ‚erschrecklich gelästert' hätten ob seiner Lehre vom Gesetz und hinzufügt: ‚Es hat uns viel und grofse Arbeit gekostet, diese und dergleichen Texte in den Propheten und bei dem Apostel Paulus zu verstehen. Die Kirchenväter schweigen davon gar stille und sagen ungereimte Dinge, ja sie verdunkeln dergleichen Schriftsteller ganz und gar' (6, 214 ss.). ‚Denn ich sage dir, dass aufser der Schrift bisher kein Buch je geschrieben ist, auch von keinem Heiligen vorhanden sei, darinnen diese zwo Predigten (Gesetz und Evangelium) recht unterschiedlich wären gehandelt; da doch grofse Macht an liegt zu wissen' (11, 111 ss.). Und endlich: ‚Es haben viele grofse treffliche Männer darinnen gefehlet, und auch jetzund viel grofse Prediger, die sich nicht recht versehen, stofsen sich harte an diesem Ort, wissen nicht den Moses recht zu predigen, wollen aus Christo einen Mosen, aus dem Evangelio ein Gesetzbuch, aus dem Worte Werke machen. . . . Es haben viele gelehrte Leute, Heiligen und Väter nicht gewusst, wie weit Moses ginge, wie er sollte gelehret werden. Origenes, Hieronymus und ihres gleichen haben nicht gewusst, wie weit er dienet' (3, 19. 1505. S. auch 8, 2260).

Verhält es sich aber bezeichnetermafsen mit Luthers Lehre vom Gesetz, so erscheint es auch geboten, ihr eine besondere und eingehende Berücksichtigung zu Theil werden zu lassen. Wir thun es in diesem Buche, indem wir zuerst seine Lehre von dem Wesen und Amt des Gesetzes überhaupt untersuchen, und darnach unser Augenmerk auf das letztere, die heilsökonomische Stellung desselben, insonderheit richten wollen; um zu zeigen, in welcher Beziehung ihm das Gesetz zu Gott, d. h. zu Gottes Gerechtigkeit und Zorn, und zu seinen Zornorganen steht, welches Verhältniss ferner zwischen dem Gesetz und dem Sünder besteht, und wie er endlich den Zusammenhang von Gesetz und Evangelium bestimmt. Wir werden sehen, wie tief ihm dasselbe in alle diese Beziehungen eingreift, und wie sehr er Grund und Recht hat, zu behaupten,

,dass man nicht lernen könne, was Christus für uns gethan und gelitten hat, wenn man nicht wisse, was das Gesetz sei'. Zugleich wird sich dabei herausstellen, dass auch wir Recht haben, seine Lehre vom Gesetz als den eigentlichen Schlüssel zum Verständniss seiner Versöhnungs- und Erlösungslehre zu bezeichnen.

Zehntes Capitel.

Das Gesetz und sein Amt überhaupt.

§. 28.

Wesen und Bedeutung des Gesetzes.

Unter allen Hauptbegriffen, mit denen es Luther in seiner Theologie zu thun hat, möchte kaum einer so viele Schwierigkeiten für die Darstellung bieten, als der des Gesetzes. Nur der verwandte Begriff des Zorns kann ihm in dieser Hinsicht noch an die Seite gestellt werden. Wir wollen nicht so verstanden sein, als sei Luther sich nicht klar gewesen oder als habe er sich nicht deutlich genug über einen Gegenstand geäufsert, in welchem er sich recht eigentlich, als in dem Eigenen, so sicher und heimisch bewegt. Er geht hier aber so sehr in die Tiefe, bewegt sich so frei, kühn und durchaus eigenthümlich, scheut sich nicht von dem Gesetz in so harten und anstöfsigen Gegensätzen zu reden, dass seine Rede zu einer ,widersinnischen und lästerlichen' zu werden und allen Ausgleichungsversuchen Trotz zu bieten scheint [1].

1) Eben diese Gegensätze haben auch Luthers Begriff vom Gesetz zu einer *crux interpretum* nicht für die Alten, wol aber für die neuere Theologie gemacht. Weisse z. B. und Schenkel kommen zu ganz verschiedenen Resultaten. Ersterer, der (a. a. O. S. 154) gegen letzteren den begründeten Vorwurf erhebt, dass seine Darstellung keine Ahnung gebe von einer ganzen Reihe wichtiger und der schwierigsten Aussagen, zieht selbst wiederum nur diese in

Stellen wir vorerst den Thatbestand fest, so fallen sogleich die harten Widersprüche in die Augen, in denen

Betracht und beutet sie mit Uebergehung der entgegenstehenden in seinem Interesse aus. Schenkel dagegen (a. a. O. 1, 172 ss.), der zum Theil gegen Weisse Recht hat, geht in der That viel zu leicht über die schwierigsten Puncte hinweg oder verzweifelt an ihrer Lösung, indem er Luthern da Unklarheit vorwirft, wo er mit ihm nichts anzufangen weiſs. Es ist freilich leichter, Beliebiges aus ihm herauszugreifen und unter die landläufigen Kategorien von Idealität und Realität zu bringen, statt ihn vollständig zu Worte kommen und die Gegensätze in ihrer ganzen Schärfe und Spannung stehen zu lassen, um dann zu untersuchen, in welchem Sinne er sie aufstellt und auf welche Weise sie sich ihm lösen.

Weisse blickt entschieden tiefer und erkennt wol die Wichtigkeit dieser Lehre für Luthers Gesammtanschauung, aber irregeleitet durch seine Voraussetzungen, verkennt er den von ihm überdieſs nur einseitig vorgeführten Thatbestand, wenn er (§. 103 ss., 117 ss. u. Anmerk. ee) Luthern lehren lässt: dass das Gesetz nicht der Ausdruck göttlichen Willens, sondern nur ein Phänomen in der geschichtlichen Entwickelung des menschlichen Gesammtbewusstseins, eine lediglich inweltliche Potenz und Stufe sei; dass es seinem Begriff nach mit dem des Zorns identisch sei, der ebenfalls nur als innerweltliche Wirkung der göttlichen Natur bestimmt wird; und dass es desshalb nur von zeitlicher Geltung und dazu bestimmt sei, aufgehoben und vernichtet zu werden. Eine andere Anschauung vom Gesetz solle überhaupt pelagianisch sein oder zu der widersinnigen Annahme eines Gottes führen, der ein Gesetz gibt, von dem er weiſs, dass es nicht erfüllt werden könne, oder gar nicht einmal will, dass es erfüllt werden solle. Abgesehen von dem *tertium*, welches es hier noch gibt, und auch davon, dass der so emphatisch bestrittene Pelagianismus sich grade bei der Negation der Objectivität des göttlichen Gesetzes vielleicht sehr wol befinden möchte, so hat Weisse jene Sätze Luthern nur zuschreiben können, indem er einige Stellen, die einem anderen Gedankenzusammenhange angehören, aus diesem herausreiſst und zugleich Alles, was Luther wider den werkgerechten Missbrauch oder über das heilsökonomische Amt des Gesetzes sagt, sofort auf dieses selbst bezieht. Dagegen hat er die lange Reihe von Aussagen ganz bei Seite liegen lassen, in denen Luther Wesen und Amt des Gesetzes unterscheidet und zugleich die zeitliche Heilswirkung, als auch die unverbrüchliche Natur und

sich Luthers Rede durchweg bewegt, gleichviel, ob es sich dabei um den Ursprung und Werth, oder um die Natur und Kraft, oder um die Dauer und Giltigkeit des Gesetzes handle. Bald kann er es nicht hoch genug rühmen, bald nicht tief genug herabsetzen. Dann zürnt er aufs heftigste den Verächtern des Gesetzes und will, dass man es ‚theuer und hoch halte‘; dann wieder dringt er ebenso heftig darauf, dass man von demselben mit dem Apostel Paulus aufs allerverächtlichste rede‘ (8, 2371), und zürnt denen nicht minder, die sich von diesem grausamen Tyrannen‘ in ihrem Gewissen beherrschen lassen. Aus der Ueberfülle von Stellen seien nur die folgenden herausgegriffen.

Den Ursprung und Werth des Gesetzes anlan-

ewige Geltung desselben aufs nachdrücklichste behauptet. Darum vermag auch Luther gleichermaßen der pelagianischen, nomistischen Verwendung und der antinomistischen Verwerfung des Gesetzes entgegenzutreten. Niemals aber wird Weisse bei seiner Anschauung das Verhalten Luthers gegen die Antinomer zu erklären und die bezüglichen Disputationen desselben zu würdigen im Stande sein. Denn was er in dieser Hinsicht (a. a. O. §. 109 u. Seite 159) beibringt, genügt bei Weitem nicht und zeigt nur, wie unbequem ihm diese Seite an Luthers Lehre vom Gesetz ist. Die Thesen 47 und 48 der Disput. II. (W. **20**, 2044) reichen allein schon hin, jenen Begriff des Gesetzes an sich, als eines zeitlichen und zeitweiligen Phänomens, über den Haufen zu stoßen, und das, was Weisse §. 109t ü br den Antinomismus sagt, als eine die Sache selbst gar nich treffende Ausflucht erscheinen zu lassen. Denn in diesen Thesen behauptet Luther ausdrücklich, positiv und negativ, das Gegentheil und deutet zugleich das *tertium* an, im Gegensatz zur obigen ‚widersinnigen Annahme‘, wenn er sagt: dass ‚das Gesetz in Ewigkeit nicht aufgehoben wird, sondern bleibet, entweder in den Verdammten zu erfüllen oder in den Seligen erfüllt‘; und wenn er hinzufügt: ‚diese aber, des Satans Schüler, haben diese Gedanken, wie es scheinet, dass das Gesetz nur eine Zeitlang gegeben und nach Christi Zukunft aufgehoben sei, wie die Beschneidung‘. Mehr und Näheres gibt unsre Darstellung dieses ganzen Lehrstücks.

gend, so lehrt Luther einerseits, dass es ‚Gott gegeben hat', dass es ‚die höchste Lehre und Gottes ewiger Wille, gerecht, heilig, gut sei, weil es von einem guten, gerechten, heiligen Gott herkommt' (**7**, 1607; **12**, 1116; **10**, 233); er nennt es desshalb ‚eine mächtige, unüberwindliche Kaiserin' (**8**, 2382). Und andrerseits bezeichnet er es wieder als ‚der Knechte Stimme oder Wort, denn es ist durch die Engel, als durch Knechte gestellet; ist über das durch eines andern Knechts (Mosis) Hand gegangen, der geringer ist denn die Engel' (**8**, 2272 ss.); ja es ist selbst ‚ein Knecht, eine Creatur, die sich unterstehet seinen Schöpfer (Christum) anzuklagen' (**8**, 2550; 2382 ss.); u. a. m.

Gleichermafsen urtheilt er auch über das Wesen und die Kraft des Gesetzes. Es ist, sagt er, ‚gut, heilig, nütze und hoch vonnöthen, allmächtig, wie Gott selbst, und lehret aufs allerrichtigste und gewisseste, was Gottes Wille sei' (**8**, 2278. 2262. 2334; **6**, 1109); ‚ist die allerhöchste Kunst und köstlichste, lieblichste Lehre, eine heilsame Lehre des Lebens, die allergröfste und höchste göttliche Weisheit, eine Lehre dergleichen in der ganzen Welt nicht ist, eine selige Predigt, ein himmlischer Regen' (**5**, 185 ss.; **7**, 1617; **8**, 1543. 2291; **6**, 2292; **18**, 58). Aber es ‚vermag doch nicht ein betrübt und erschrocken Gewissen zur Ruhe zu bringen'; denn es ist ‚ohne Kraft und Erfüllung (**12**, 1118; **20**, 2051). ‚Darum gibt ihm St. Paulus solchen Namen, dass er will anzeigen, wie es zumal ein geringe, schwach Ding sei; und dass er so spöttisch davon redet und heifst es ‚Elemente dieser Welt' (*Gal.* 4, 3), lautet vor der klugen Vernunft zumal ketzerisch. Es hat St. Paulus dess auch anderswo eine gute Gewohnheit, dass er das Gesetz schwach und geringe machet, als 2 *Cor.* 3, 6. 7, wenn er es nennet einen Buchstaben, der da tödtet, ein Amt, das da tödtet, verdammt und der Sünden Kraft ist. Und solche feindselige Titel und Namen gibt St. Paulus dem Gesetz mit sonderlichem Fleifs, darum, dass er dadurch klärlich und eigentlich anzeigen möge, was des Gesetzes Kraft sei und wozu man sein brauchen soll (**8**, 2365; auch 2373); er gehet grob und

unsauber mit dem Gesetz um, dass er es nennet ein Amt oder Predigt des Todes und Verdammniss; wie könnte er scheuslicher Gottes Gesetz nennen, denn dass er es heifse eine Predigt des Todes und der Höllen' (12, 1126). Und an solchen feindseligen Titeln lässt es dann auch Luther selbst nicht fehlen, wenn er das Gesetz ‚einen grausamen Tyrannen' oder ‚den allergröfsesten Tyrannen, Stockmeister, Treiber, Henker über das menschliche Geschlecht' nennt, und es häufig mit Zorn und Sünde, Tod und Teufel in gleiche Linie stellt (11, 2883; 6, 219. 1160; 8, 2382 ss. u. ö.). Er scheut sich darum nicht, es als ‚eine irdische, sterbliche und höllische Lehre' zu bezeichnen; ‚die es nicht höher bringet, denn dass man hier auf Erden solle fromm sein und thun, was recht ist. Solches ist wol fein gelehret, aber es geschiehet nicht. Es stehet immerdar in *Imperativo* oder *Optativo*, und kömmt nimmer in *Indicativum*. . . . *Doctor legis est Doctor inferni*, ein Gesetzprediger zur Höllen zu' (13, 1349).

In denselben contradictorischen Gegensätzen bewegen sich auch seine Aeufserungen über die Dauer und die Ansprüche des Gesetzes. Das Gesetz ist ‚der ewige, unverrückliche, unwandelbare Wille Gottes' und wird ‚nimmermehr in Ewigkeit aufgehoben' (12, 2273; 20, 2044); darum ‚kann Gott es nicht widerrufen, sondern will, dass es bis auf den kleinsten Buchstaben gehalten werde, oder es soll keiner selig werden' (8, 2288; 19, 1759); dagegen heifst es wieder: das Gesetz hat nur ‚kurze Zeit gewähret', ‚Christus will es selbst abschaffen, muss es überwinden, aufheben, seine Kraft muss nothwendig zernichtet werden' (8, 2272 ss.; 6, 219. 1159; 7, 1447 u. a. m.). Endlich behauptet er, dass das Gesetz vollen Anspruch auf das Herz und den Willen des Menschen habe; ‚es will das Herz haben und williglich vollbracht sein, dass man nicht allein sage Werke des Gesetzes, sondern auch Herze des Gesetzes, nicht alleine Hand des Gesetzes, sondern auch Wille, Muth und alle Kräfte des Gesetzes' (12, 298); auch ist es so ‚in die Herzen geschrieben', dass es Niemand ‚aus

dem Gewissen zu reifsen‘ vermag (**20**, 2019. 2048); und doch soll wiederum ‚das Gewissen gar nichts damit zu schaffen haben, es soll nicht im Gewissen herrschen und wallen, nicht die Oberhand gewinnen und regieren‘ (**8**, 1789. 1869. 2371; **9**, 426) u. s. w.

Diefs ist der auffallende, von den Einen verlästerte, von den Andern verkannte Thatbestand. Da wir weder zu den Ersteren gehören, noch die Reihe der Letzteren vermehren möchten, haben wir, um ein richtiges Verständniss dieser Antinomien zu gewinnen, vor Allem zu untersuchen: welches Gesetz Luther eigentlich meint, und was er unter dem Gesetz versteht?

Die erstere Frage anlangend, so könnte man, weil Luther oft das Gesetz gradezu ‚den Moses‘ nennt, auf den Gedanken kommen, als habe er auch nur das mosaische, den Juden gegebene Gesetz des A. Ts. im Sinne. Das ist aber seine Meinung durchaus nicht. In seiner Schrift ‚wider die himmlischen Propheten‘, seiner Auslegung des 2. B. Mosis, seinem ‚Unterricht, wie sich die Christen in Mosen schicken sollen‘ und sonst noch oft weist er diefs entschieden ab. ‚Die Sündenlehrer und mosaische Propheten sollen uns unverworren lassen mit Mose, wir wollen Moses weder sehen noch hören; denn Mose ist allein dem jüdischen Volk gegeben, und gehet uns Heiden und Christen nichts an‘ (**20**, 203; **11**, 2890). Moses ist ‚ein Mittler und Gesetzgeber allein des jüdischen Volks‘ gewesen, ‚sein Gesetz gehet die Juden an und bindet uns nicht mehr; wir sollen uns das Gewissen damit nicht wieder verstricken und verwirren lassen, sondern das Christo alleine rein behalten‘ (**3**, 6. 7. 1504. 1547). ‚Darum lasse man die Schwärmergeister nur frisch mit ihrem Mose fahren, und Mosen einen Gesetzgeber des Volkes Israel bleiben, und lade ihn den Heiden und Christen nicht auf den Hals. Denn im neuen Testamente hat er ein Ende, und gilt nichts mehr mit seinen Gesetzen, er muss sich vor Christo verkriechen. . . . Mit Mose ist es aus, denn sein Amt währet nur bis auf Christi Zeit (**3**, 1553. 1555 ss.).

Und zwar will Luther dabei den Dekalog als solchen nicht ausgenommen wissen. Er hat eine viel zu organische Anschauung von dem Gesetz des A. B., als dass er sich bei der scholastischen, später wieder hervorgeholten Unterscheidung des Dekalogs, als des eigentlichen und allgemein giltigen Sittengesetzes, von dem jüdischen Ceremonial- und Judicialgesetz hätte beruhigen können. Dass und wie er dabei dem Dekalog seine besondere Bedeutung wol zu vindiciren weifs, werden wir später sehen. Zunächst aber haben wir seine treffliche, einheitliche Anschauung vom alttestamentlichen Gesetz hervorzuheben, bei der er ,das ganze Gesetz so zusammengefasst' haben will, dass ,kein Unterscheid gemacht werde zwischen Weltgesetzen, Cerimonien und zehen Geboten' (**8**, 2548). Denen, die wie ,Thomas und andere Schultheologen davon reden, dass die Gesetze Mosis von Gerichtshändeln u. s. w., welche sie Judicialia nennen, dessgleichen auch die Gesetze von den Kirchwerken und Cerimonien abgethan seien, aber die Zehen Gebote sollen nicht aufgehoben sein, welche sie Moralia nennen', antwortet er: ,diese verstehen selbst nicht, was sie sagen oder was sie setzen' (ebendas.). ,Ich weifs fast wol', sagt er an einem andern Ort, ,dass diefs ein gemeiner alter Unterscheid geben ist, aber mit Unverstand; denn aus den zehn Geboten fliefsen und hangen alle andern Gebote und der ganze Moses' (**20**, 204). Er sieht richtig, wie er a. a. O. weiter ausführt, das Ceremonialgesetz als Auslegung der ersten Tafel, das Judicialgesetz als Entwickelung der zweiten Tafel des Dekalogs an, so dass ihm das ganze mosaische Gesetz nur unter diese beiden Gesichtspuncte fällt, die beide im Dekalog ihren einheitlichen Kern und ihre ,Summe' (**3**, 1982) haben. Aus dieser organischen Betrachtung heraus, stellt er mit Recht den Kanon auf: ,wer ein Gesetz Mosis, als Mosis Gesetz, hält oder zu halten nöthig macht, der muss sie alle halten, als nöthig', oder: ,wenn ich Mosen annehme in einem Gebot, so muss ich den ganzen Mosen annehmen' (**20**, 205; **3**, 7). Und zu demselben Resultate kommt er,

wenn er den Dekalog an sich und nach dem Buchstaben betrachtet. Da sagt er einestheils ebenso richtig: ‚es ist nicht wahr, dass keine Cerimonien in den zehen Geboten sind, oder keine *judicialia*, sie sind und hangen alle drinnen und gehören hinein‘, denn Gott hat selbst ‚zwo Cerimonien mit ausgedruckten Worten hinein gesetzt, nemlich die Bilder und den Sabbath‘ (**20**, 204); und anderstheils verweist er auf die Worte der Ueberschrift: ‚der dich aus Aegyptenland geführt hat‘, die doch nur den Juden gelten. Also ‚ist es ja klar‘, sagt er wiederholt, ‚und zwinget dieser Text gewaltig, dass die zehen Gebote auch nur allein den Juden gegeben sind, und nicht den Heiden, wie auch im dritten Gebot erzwungen wird; denn die Heiden sind je nicht aus Aegypten geführet‘ (**3**, 1547. 1553 ss.). Darum will er den ganzen Moses gemeint haben, wenn er ‚den falschen Geistern‘ wehret, ‚die uns Mosen mit Gewalt auf den Hals legen wollen, ihn zu halten mit allen seinen Geboten. Das wollen wir aber lassen, und ihn mit dem allergeringsten Titel nicht annehmen, denn soferne — fügt er hinzu — wo er mit dem natürlichen Gesetze übereinstimmt‘ (**3**, 1547).

Wir sehen also, wenn Luther vom Gesetz redet, so meint er dasselbe nicht, sofern es Mosis Gesetz ist. Von diesem sagt er vielmehr, es gehe uns Heiden und Christen nichts an‘; und zwar nicht etwa desshalb allein, weil es durch Christum aufgehoben ist, sondern schon aus dem Grunde, weil es als solches allein den Juden gegeben ist. Aber die zuletzt angeführten Worte führen uns auch einen Schritt weiter und zeigen, wie seine These nach der andern Seite recht verstanden sein will. Er will weder das Gesetz überhaupt verwerfen, noch die hervorragende, allgemein giltige Bedeutung des Dekalogs verkannt, wol aber Beides anders begründet haben. Moses soll nur nicht unbedingt die entscheidende Gesetzes-Autorität für uns sein, noch der ‚Buchstabe des Gesetzes Mosis‘ (**3**, 7), d. h. das Gesetz in dieser nationalen, temporalen u. s. w. Form für uns bindende Kraft haben.

Denselben Gedanken drückt er treffend auch so aus: ‚Mosen wollen wir halten für einen Lehrer, aber für unsren Gesetzgeber wollen wir ihn nicht halten, es sei denn, dass er gleichstimme mit dem Neuen Testament und dem natürlichen Gesetze‘ (**3**, 8. 1547). Unter dieser Voraussetzung will er aber wiederum, dass man ‚Mosen behalte und nicht unter die Bank stecke‘ (**3**, 9. 18).

Seine bezügliche Meinung spricht er in folgenden Sätzen klar aus. ‚Die Natur hat diese Gesetze auch; das zeigen auch die Heiden an, wiewol sie gefehlet haben des rechten Gottes, wie auch die Jüden. *Röm.* 2, 14. 15. Denn was Gott vom Himmel gegeben hat den Jüden durch Mosen, das hat er auch geschrieben in aller Menschen Herzen, beide der Jüden und Heiden; allein dass er's den Jüden, als seinem eigenen erwählten Volke, zu einem Ueberfluss, auch mit einer leiblichen Stimme und Schrift hat schreiben und verkündigen lassen. Also halte ich nun die Gebote, die Moses gegeben, nicht darum, dass sie Moses geboten hat, sondern dass sie mir von Natur eingepflanzet sind und Mosis allhie gleich mit der Natur übereinstimmt . . . und ist besser gefasset, denn die Heiden immer hätten mögen thun. Also sind die zehen Gebote ein Spiegel unsres Lebens, darinnen wir sehen, woran es uns fehlet‘ (**3**, 7. 10. 11. 17. 1504. 1547). ‚Dass aber wir Heiden ein Gesetz haben, das lehret uns unser eigen Gewissen und Vernunft, wie auch St. Paulus *Röm.* 1, 19 ss. spricht. Derohalben, wenn gleich Moses das Gesetze nie geschrieben hätte, so haben doch alle Menschen das Gesetz von Natur in ihren Herzen. Gott aber hat den Jüden auch ein geschrieben Gesetz, d. i. die zehen Gebote, gegeben zum Ueberfluss (um desswillen, dass er von den Jüden wollte Mensch werden); welche auch nichts anders sind, denn das Gesetz der Natur, das uns natürlich ins Herz geschrieben ist. Was nun Moses geschrieben hat in den Zehen Geboten, das fühlen wir natürlich in unserem Gewissen‘ (**3**, 1556 ss.), das ist auch der menschlichen ‚Vernunft bekannt‘ (**7**, 1621). Und von uns als Christen sagt er: ‚wir wollen Mosen für

unsren Gesetzgeber nicht haben, denn wir haben vorhin im N. T. Gesetze genug. Wir haben unsern Meister Jesum Christum, der uns vorgehalten hat, was wir wissen, halten, thun und lassen sollen' (**3**, 1547. 1504). Denn wie die ‚der Propheten im alten', so sind auch ‚alle Vermahnungen Christi und der Apostel im neuen Testament, vom gottseligen Wandel, rechte schöne Predigten und Erklärungen über die zehen Gebote' (**7**, 1447). Diese werden ‚recht im Geiste ausgelegt von Christo und den Aposteln, wenn sie lehren Glauben, Hoffnung, Liebe, Gehorsam, Demuth, Sanftmuth u. s. w. Das sind lauter Gebote, aber lauter geistliche Lehren, in den Zehen Geboten enthalten' (**3**, 1874).

Wenn Luther also von dem Gesetz im Zusammenhange mit der That der Erlösung des ganzen Menschengeschlechts redet, so meint er nicht eine besondere zeitweilige Form desselben, wie die mosaische, die nur den Juden gilt, sondern das Gesetz in seiner bleibenden Einheit und Allgemeinheit, wie es gleichermafsen allen Menschen, Juden und Heiden, gemeinsam und unvertilgbar eingepflanzt, und mit welchem auch das ganze mosaische Gesetz, auf sein Wesen zurückgeführt, eins und dasselbe ist. ‚Unsere Natur stimmt auch mit dem Gesetz Mosis überein, welche wir nicht austreiben und wegwerfen können' (**5**, 701). Es ist ihm um das Gesetz in seiner allgemein menschlichen Daseinsweise und seiner allgemein giltigen Verbindlichkeit zu thun: also um das eine Gesetz, das allen Menschen in und mit dem Gewissen eingepflanzt ist, das aber den Juden noch besonders durch Moses, uns Christen durch Christum und das N. T. überhaupt bezeugt und bestätigt ist. Er bezeichnet es als ‚das Gesetz insgemein', oder als dasjenige, ‚so das rechte Gesetz ist und heifset', oder auch als ‚das lebendige Gesetz, so in die Herzen geschrieben ist und sich nicht aus dem Gewissen reifsen lässt' (**8**, 2225. 2549; **20**, 2048. 2019). Weil aber diefs Gesetz, ‚das Gott in unsren Herzen eröffnet', zwar nicht derselben Form, wol aber ‚eben der Art ist, wie Mosis Gesetz', weil ferner Moses der

von Gott berufene Hauptrepraesentant und Mittler des Gesetzes ist, weil dasselbe endlich in dem seiner zeitlichen Form entschränkten und auf sein bleibendes ‚geistliches' Wesen (8, 2549) zurückgeführten Dekalog seinen vollkommensten, objectiven Ausdruck hat, darum nennt er das Gesetz überhaupt ‚den Moses', identificirt das Gewissensgesetz schlechthin mit dem Dekalog (**20**, 2048; **8**, 2273; **3**, 17; **11**, 2889. 112; **7**, 1617 ss.), und will dann auch den letzteren mit Recht von dem Ceremonial- und Judicialgesetz unterschieden haben, ‚sintemal die zehen Gebote allein das Gewissen vor Gott verklagen und schrecken, welches die andern zweierlei Gesetze, von Welthändeln und Cerimonien, so zu rechnen, nicht thun' (**8**, 2549). Ja in diesem Sinne will er nicht, dass ‚die zehen Gebote sollen Mosis Gesetz heifsen, weil sie nicht allein vor Mose, sondern auch vor allen Patriarchen über die ganze Welt gegangen sind. Denn wo gleich nimmermehr kein Moses kommen wäre, hätten doch in allen Menschen die zehen Gebote von Anfang müssen regieren, wie sie denn gethan und noch thun' (**20**, 2302). Darum sagt er: ‚Mosis Gesetz ist nicht ewig, sondern höret in Messia auf, und bleibet allein das Gesetz der zehen Gebote, so vor Moses von Anfang der Welt und unter allen Heiden gewest ist'; denn ‚alle Völker sind unter dem natürlichen Gesetz und den zehn Geboten, und ist also der Zehen Gebot halben gar kein Unterscheid zwischen Jüden und Heiden' (**20**, 2308; **9**, 204; **12**, 1133; **7**, 1622).

Indem aber Luther allerdings dieses Gesetz, d. h. ‚das natürliche', wie es in dem Gewissen sich bezeugt, im Sinne hat, verkennt er weder die Nothwendigkeit und Wichtigkeit des ‚geschriebenen', positiven Gesetzes, noch betrachtet er jenes lediglich als eine Erscheinung des allgemein menschlichen Bewusstseins. In ersterer Hinsicht begründet er die Nothwendigkeit mit der Verblendung und Verfinsterung der menschlichen Vernunft durch die Sünde. ‚Wiewol die Gebote Gottes allen Menschen in die Herzen geschrieben sind, so werden doch die Herzen

durch den Teufel so sehr verfinstert, dass man sie nicht sehen noch erkennen kann; Gott aber erinnert die Jüden dieser Gebote und gibt ihnen das geschriebene Gesetz, dass sie sehen, wie es im Herzen geschrieben stehet' (**3**, 1575). So lehrt Moses das natürliche Gesetz erst ,recht verstehen', hat es ,besser und klarer' gegeben, so dass ,die zehen Gebote ein Ausbund göttlicher Lehre seien, die man vor allen andern Lehren theuer und werth halten solle, als den höchsten Schatz, von Gott gegeben, als ein Licht, das mit seinem Glanz das Gewissen erleuchtet' (**8**, 2290 ss.; **3**, 1905; **7**, 1618. 1621; **3**, 17; **10**, 103. 105. 109). Aber wie das natürliche Gesetz des positiven als seines Auslegers bedarf, so vermag dieses wiederum sich ohne das andere nicht in dem Gewissen wirksam zu erweisen; beide bedingen sich gegenseitig. ,Wenn aber das natürliche Gesetz nicht von Gott in das Herz geschrieben und gegeben wäre, so müsste man lange predigen, ehe die Gewissen getroffen würden'. Einem Thiere könne man es lange predigen, es fällt doch nicht in das Herz. ,Warum? die Seele ist nicht darnach gebildet und geschaffen, dass solches darein falle. Aber ein Mensch, so ihm das Gesetz vorgehalten wird, spricht er bald: Ja, es ist also, ich kann es nicht leugnen. Das könnte man ihn so bald nicht überreden, es wäre denn zuvor in seinem Herzen geschrieben. Weil es nun zuvor im Herzen ist, wiewol dunkel und ganz verblichen, so wird es mit dem Worte wiedererwecket, dass ja das Herz bekennen muss, es sei also, wie die Gebote lauten' (**3**, 1575 ss.).

Gehen wir nun zu unsrer zweiten Hauptfrage über: was Luther unter dem Gesetz versteht? so will vor Allem beachtet sein, dass er genau und durchweg zwischen Wesen und Amt des Gesetzes unterscheidet (**11**, 2883; **8**, 2456; **6**, 1109 u. ö). Wir haben es in diesem Paragraphen allein mit dem Wesen des Gesetzes zu thun. Da aber folgt schon aus dem Verhältniss, in welchem Luthern positives und natürliches Gesetz zu einander stehen, dass ihm dasselbe nicht in den Begriff einer bloſsen Thatsache des menschlichen Gesammtbewusstseins aufgeht, wie

Weisse behauptet. Das Gesetz ist ihm eine objective Macht, nicht blofs im Sinne eines Phänomens des allgemeinen Menschengeistes, sondern einer göttlichen, von Gott gewollten und gesetzten, schlechthin unverbrüchlichen Macht. Er unterscheidet natürlich zwischen Gott oder Gottes Willen und dem Gesetz, wie z. B., wenn er sagt: ‚ich habe nicht wider das Gesetz, sondern wider Gott gesündigt' (5, 773); aber ebenso stellt er auch wieder die Feindschaft wider das Gesetz der Feindschaft wider Gott gleich und wiederholt es aufs nachdrücklichste, dass man sich ‚höher und schwerlicher an Gott nicht versündigen könne, denn dadurch, dass man seinem Gesetz feind ist und es nicht hören mag' (8, 2289. 2276 ss.; 6, 2297; 14, 122 u. ö.). Denn es ist ihm — und darauf legt er überall den stärksten Nachdruck — ‚Gottes ewiger, unverrücklicher, unwandelbarer Wille', sein ‚ewiges, unwandelbares Gericht'; wesshalb er es auch wiederholt ‚Gottes Wille und Gebot, Gottes Wahrheit, Wort und Lehre' nennt, und von ihm sagt, dass es ‚so allmächtig sei, wie Gott selbst auch, der es gegeben und den Menschen in ihr Herz eingebildet hat' (11, 2273; 2, 2227 ss.; 3, 2253 ss.; 5, 186. 188; 9, 413 ss. 424; 11, 112; 20, 2043 und unzähligemal sonst). Deutlicher kann man in der That nicht reden.

So führt er durchweg das Gesetz unmittelbar auf Gott zurück. Es ist der Ausdruck des Willens Gottes, unwandelbar und allmächtig, wie dieser. Aber freilich nicht des Willens Gottes überhaupt oder *in abstracto*, sondern Gottes, als des Schöpfers, in seinem Weltverhältniss, d. h. Ausdruck des Willens Gottes, ‚der in aller Menschen Herzen mit der Schöpfung eingepflanzt ist' (20, 2303; 3, 1557); der also die normgebende Schöpferbeziehung Gottes zum Menschen und demgemäfs die Wesens- und Lebensbestimmung des letzteren zu seinem Inhalt hat. Denn es ist der Träger des ‚guten, heiligen und ewigen' Willens Gottes, der uns gebeut, ‚was wir thun und lassen sollen' (9, 416), und daran wir ‚unsern Willen erkennen und üben sollen' (3, 1790); somit

desjenigen autonomen Willens der Majestät Gottes, der die Idee des Menschen in seinem Verhältniss zu Gott zu seinem Inhalt hat, und als solcher die unwandelbare und unvertilgbare Norm seines Verhaltens bildet. Unwandelbar, weil im Willen Gottes beruhend, weil es Gottes Gesetz und von ihm mit der Schöpfung des Menschen als bleibendes gewollt und so herausgesetzt ist, ‚dass er es nicht widerrufen kann‘ (8, 2288); unvertilgbar, weil es ‚inwendig im Herzen‘, dem Wesen des Menschen, dem Gewissen, eingeschaffen und mit demselben so verwachsen ist, dass der Mensch ‚das Gesetz nicht abschütten kann, sondern es zerschüttert ihm sein Herz‘ (**2**, 2227; **3**, 1557). Mit einem Wort: das Gesetz ist der Ausdruck des in und mit der Schöpfung bleibend gesetzten Grundverhältnisses zwischen Gott und dem Menschen; eines Verhältnisses, das an sich unveränderlich ist und, unabhängig von dem jeweiligen Verhalten des Menschen, als das stets gleich Bleibende und gleich Geltende über den verschiedenen Stadien und Wandlungen der Geschichte der Menschheit steht und dieselben begleitet. Man vgl. z. B. die zweite Predigt in der Kirchenpostille (z. 18 p. Trin.), in welcher Luther den Gedanken entwickelt, dass das Gesetz eine Lehre Gottes sei, die da offenbaret: ‚was der Mensch sei und schuldig sei, was er gewesen ist in dem Stande, davon er gefallen, und was er wieder werden soll, in jenem Leben, da wir Alles, was das Gesetz fordert, thun werden von ganzem Herzen‘ (**11**, 2269 ss.). Ebenso heifst es in der Disput. 5 über *Röm.* 3, 28 (v. J. 1535) These 30, 17 und 18: ‚Das Gesetz gibt Zeugniss und lehret uns, was vor Creaturen wir gewesen, ehe die Sünde in die Welt gekommen, und was wir worden sind, nachdem wir gesündiget haben‘; wie es aber schon ‚in diesem Leben durch den Glauben erfüllt wird, indem Gott uns Christi Gerechtigkeit zurechnet, so wird es durch die Liebe erfüllt werden in jenem Leben, da wir als eine neue Creatur Gottes vollkommen sein werden‘ (**19**, 1770. 1771). Nur aus dieser seiner hohen Anschauung vom Gesetz erklärt es sich, dass Luther in

der Erfüllung des Gesetzes das Ziel der Heilswege Gottes sehen, überhaupt die ganze Heilsökonomie unter den Gesichtspunct des Gesetzes betrachten und darnach als die Hauptepochen dieser Geschichte bezeichnen kann: die des übertretenen und anklagenden, des durch Christum versöhnten und geistlich wieder aufgerichteten, und des einst vollkommen erfüllten Gesetzes. Höher kann man das Gesetz überhaupt nicht stellen, aber so hoch stellt es auch Luther. ‚Wie das Gesetze vor Christo gewest und hat uns verklagt, unter Christo aber durch Vergebung der Sünden gestillet und versöhnet, und nun hinfort durch den Geist Christi zu erfüllen ist; also wird es nach Christo in dem künftigen Leben erfüllt bleiben, wenn alsdann die Creatur, wie solches das Gesetz mittlerweil erfordert, gar neu worden ist. Darum wird das Gesetz nimmermehr in Ewigkeit aufgehaben, sondern bleibet entweder in den Verdammten zu erfüllen oder in den Seligen erfüllet‘ [1].

Noch eines Punctes, dessen Erledigung übrigens viel einfacher und leichter ist, haben wir zu gedenken: was Luther als den Inhalt dieses göttlichen Willens bezeichnet? Derselbe fasst sich ihm einheitlich in dem Gebot der Liebe zusammen, als in dem ‚Hauptstück und der Summa aller Gesetze‘ (**12**, 503). Wiewol die Schrift allenthalben voller Gebote ist, sagt er, so ‚erfordern alle die Liebe. Sprichst du aber, warum hat es Gott nicht genug sein lassen an dem einigen Gebote der Liebe, so antworte ich: es ist wol genug an dem einigen Gebote, aber es ist Noth gewesen, dass dem Menschen würde angezeiget, worinnen er sollte die Liebe haben, dass er sich nicht mit falscher Meinung und Vertrauen in sich selbst verführe, indem er

1) Disp. II wider die Antinomer, These 45. 46. W. **20**, 2044. Von dieser ganzen Seite der Betrachtung des Gesetzes bei Luther hat und gibt Weisse keine Ahnung. Auch genügt schon das Mitgetheilte, um erkennen zu lassen, wie es mit seiner Behauptung bestellt ist (a. a. O. S. 153), dass Luther den Gesetzesbegriff in einer von allem in der dogmatischen Schule Hergebrachten so gänzlich abweichenden Weise behandle.

sich einbildet, er habe die Liebe, die er doch nicht hat' (**3**, 1789). Aber, ,wenn wir alle Gesetze ansehen im Mose, so gehen sie alle auf die Liebe, also deutets auch Moses selbst *Deuter*. 6, 5. Darum, wer die Liebe hat, der erfüllet das ganze Gesetz' (**11**, 2068; **3**, 1793; **8**, 2693). Weil er aber dabei die Liebe in ihrer Doppelbeziehung, zu Gott und zum Nächsten, meint: ,denn das ganze Gesetz gehet auf diese zwei Stücke, nemlich, wie Gott und der Nächste soll geliebet werden' (**11**, 2252), — so steht es damit nicht im Widerspruch, wenn er an andern Stellen von dem Glauben und der Liebe sagt, ,dass dahin alle Gesetze Gottes gelangen, und dass sie alle ihr Mafs haben müssen und sollen vom Glauben und von der Liebe (**14**, 5. 7.; **9**, 1005). Denn erstens ,bedarf Gott nicht unsrer Werke und Wohlthat, sondern hat uns damit zu dem Nächsten geweiset — und heifset doch auch Alles Gottes Liebe und geschiehet auch Gott zu Liebe, aber allein dem Nächsten zu nutz und gut, (**12**, 501. 1216); und ferner ist ja die Liebe, die das Gesetz fordert diejenige, ,die daher fliefset und gehet aus reinem Herzen und gutem Gewissen und ungefärbten Glauben' (**9**, 534). Glaube und Liebe sind beide zur Erfüllung des Gesetzes nothwendig; denn ,der Glaube erfüllet es also, dass er darreicht, womit es erfüllet wird; die Liebe also, dass sie selbst die Erfüllung ist; also bleibet der Glaube der Thäter und Erfüller, die Liebe die That und Erfüllung' (**12**, 500 ss.). Umgekehrt concentrirt sich ihm aber auch alle Liebe wieder in die Eine zu Gott, da ,aus dem ersten Gebot alle anderen quellen' (**10**, 106), und da Gottes Wort (*Matth*. 22, 35 ss.) ,die zwei Gebote (von der Liebe) in einander schmelzet, dass es gleich eine Liebe ist' (**12**, 1916). Und von dieser lehrt er schliefslich nicht nur, dass sie ,die Summe des ganzen Gesetzes sei, darinne es ist und Alles gefasset gehet', sondern auch gradezu, ,dass die Liebe das Gesetz sei' (**9**, 534. 293; **11**, 2260). ,Hat man die Liebe, sagt er sehr schön und wahr, so ist kein Gesetz nöthig; hat man sie nicht, so ist kein Gesetz genug' (**3**, 1786; **12**, 1915). Sie ist selbst ,das Hauptgesetz, Regel

und Mafs, ja eine freie Kaiserin über das Gesetz' (12, 489). Wie diefs zu verstehen, erläutert Luther selbst am treffendsten in den folgenden goldenen Worten: ,So ist nun diefs Gebot der Liebe ein kurz Gebot und lang Gebot, ein einig Gebot und viel Gebot; es ist kein Gebot und alle Gebote. Kurz und einig ist es an ihm selbst, und des Verstandes halben bald gefasset; aber lang und viel nach der Uebung, denn es begreift und meistert alle Gebote. Und ist gar kein Gebot, so man die Werke ansiehet, denn es hat kein eigen sonder Werk mit Namen; aber es ist alle Gebot darum, dass aller Gebote Werk seine Werke sind und sein sollen. Also hebt der Liebe Gebot alle Gebote auf, und setzet doch alle Gebote auf; das Alles darum, dass wir wissen und lernen sollen, kein Gebot, kein Werk weiter halten noch achten, denn so fern die Liebe das fordert' (12, 495 ss.; vgl. diese ganze Predigt; auch 19, 2030 u. s. ö.).

Das also ist das Gesetz seinem Wesen nach: Ausdruck jenes von Gott gewollten Grundverhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, welches die Liebe zugleich zu seinem Inhalt und zu seiner Norm hat. Aber eben dieser letztvernommene Gedanke Luthers, dass die Liebe nicht blofs die Erfüllung des Gesetzes, sondern selbst das Gesetz sei, welches alles Gesetz unnöthig mache, und somit wiederum kein Gesetz sei: also die Unterscheidung von Gesetz und Gesetz, die damit angedeutet ist, nöthigt uns, noch einen Schritt, den letzten, weiter zu gehen, um uns von ihm die Frage definitiv beantworten zu lassen, was er unter dem Gesetz verstehe, von dem er so Widersprechendes aussagt, wie wir oben gehört. Das bisher gewonnene Ergebniss unsrer Untersuchung stimmt nämlich nur mit der einen, positiven, Seite jener Antinomien überein, gibt uns aber durchaus noch keinen Aufschluss über die andere, die negative. Und in der That ist das, was wir bisher kennen gelernt haben, nur der allgemeine Begriff des Gesetzes, d. h. das Gesetz in seiner, in und ,mit der Schöpfung dem Menschen eingepflanzten',

schlechthin identischen und bleibenden Wesenheit und Einheit, Allgemeinheit und Allgemeingiltigkeit; oder, wie Luther es selbst bezeichnet, ‚das Gesetz an ihm selber, für sich selbst oder *substantive*, nach seinem Wesen‘, von dem er ‚das Gesetz nach seinem Amt‘ oder dasselbe ‚*active, passive* und *neutraliter*‘ gefasst, unterschieden haben will, (11, 2883; 8, 2456). Diese Unterscheidung hängt bei ihm aufs unmittelbarste mit der göttlichen Gnadenoffenbarung in Christo und dieser gemäfs mit jenen Hauptepochen der Geschichte der Menschheit zusammen: was der Mensch gewesen, was er geworden und was er wieder werden soll und kann. Für jede dieser Epochen ist ihm jene durch den schaffenden Willen Gottes gesetzte und mit der Idee des Menschen zusammenfallende Norm seines Wesens und Verhaltens die gleiche und selbige. Aber nicht für alle ist dieselbe von ‚gleicher Art‘ und Wirkungsweise. Vielmehr gewinnt ihm jene Norm erst Gesetzes- Art und -Form, im eigentlichen und strengen Sinne, in Folge der eingetretenen Sünde. Denn hinsichtlich der letzten Epoche, ‚da wir als eine neue Creatur Gottes vollkommen sein werden‘, lehrt er, dass ‚man eigentlich nicht sagen kann, dass dorten das Gesetz erfüllet werde, weil alsdann kein Gesetz, sondern vielmehr dasjenige selbst, was das Gesetz in diesem Leben erfordert, sein wird‘. Und er fügt gleich hinzu, dass man ‚so grob und ungeschickt, nach dem schwachen Begriff in diesem Leben‘ von jenem Zustande nur reden, also den Gesetzesbegriff auf denselben nur anwenden dürfe, um die Sache deutlicher zu erkennen. ‚Denn was von Natur so beschaffen ist, wie es sein soll, das kann und braucht nicht erst durch ein Gesetz also zu sein oder zu werden‘. Darum ‚wird dann das Gesetz selbst (als Gesetz) eingehen und abgeschafft werden‘ (19, 1770).

Eben dieselbe Grundanschauung macht sich auch in Luthers Aeufserungen über das Gesetz in der Epoche vor dem Falle geltend. Zwar bestreitet er den Antinomisten gegenüber den Satz: ‚dass Adam kein Gesetz gegeben wäre‘,

weil er gerecht gewesen (1 *Timoth.* 1, 9); aber er will, dass man dabei ‚Unterscheid mache zwischen dem Gesetz, das gegeben ist vor der Sünde, da Adam noch vollkommen, fromm und gerecht gewesen, und dem, das nach der Sünde gegeben ist‘. Darum sagt er, dass nur ‚diefs Gesetz, so den Ungerechten gegeben ist, nicht sei gegeben dem gerechten Adam; weil aber gleichwol dem gerechten Adam ein Gesetz gegeben sei, so folge, dass es ein ander Gesetz (d. h. ein anders geartetes) gewesen‘, als das spätere. Denn ‚ein ander Gesetz ist vor der Sünde und ein anderes nach der Sünde‘, gleichwie auch ‚gerecht sein viel ein ander Ding ist vor der Sünde, denn nach der Sünde‘ (**1**, 196 ss.). Diefs also ist seine Meinung, dass Adam im Stande der Unschuld zwar nicht ohne Gesetz gewesen, dasselbe ‚*substantive*‘ betrachtet, dass aber bei ihm wiederum insofern nicht von dem Gesetz im späteren Sinne, ‚das da Sünde verbeut‘, die Rede sein könne, als er noch ohne Sünde und bei ihm das Gesetz eben eins war mit seinem, dem göttlichen Ebenbilde durchaus entsprechenden Wesen und Wollen. Denn ‚Adam war also geschaffen, dass er keines Gebots bedurfte‘ (**3**, 87). Darum ‚muss man das Gebot (nicht von dem Baume zu essen) weit sondern von allen Geboten, die hernach gegeben sind; denn Adam war noch ohne alle Sünde‘ (das.). Ihm ist dasselbe nur gegeben, als ‚ein gewisses, äufserliches Zeichen‘, damit er daran auch ‚äufserlich seinen Gottesdienst übe und beweise, dass er fromm sei und in Gottes Gehorsam gehe‘; gleichwie ihm der Sabbath ‚zur Beweisung des innerlichen geistlichen Gottesdienstes‘ d. h. seiner Gemeinschaft mit Gott und seiner Uebereinstimmung mit dem ihm eingepflanzten Willen Gottes, ‚im Glauben, in der Liebe‘ diente (**3**, 87; **1**, 168). Kurz: vor der Sünde war das Gesetz ein Gesetz des Geistes, ‚welches mit keinem Buchstaben wird geschrieben, auch mit keinem Wort ausgesprochen, mit keinen Gedanken begriffen; sondern es ist eben derselbige lebendige Wille und das empfindliche Leben, und ganz und gar das Ding, das allein geschrieben wird in die Herzen mit dem Finger Gottes‘ (**9**, 121).

Aus dem Mitgetheilten ergibt sich, dass Luther für das Gesetz, oder besser für jene sittliche Norm — weil dieselbe so tief mit dem Wesen des Menschen verwachsen ist — eine Geschichte statuirt, die ihm parallel geht mit den Hauptepochen der Geschichte der Menschheit. Das verschiedene Verhalten des Menschen gegen diese Norm wirkt auch auf dieselbe zurück, so dass sie, substantiell zwar dieselbe bleibend, doch ‚eine andere' wird, auch ihrem objectiven Bestande nach. Und zwar wird sie ihm zum ‚Gesetz' im eigentlichen Sinne erst nach Eintritt der Sünde, wie sie denn auch nach Beseitigung derselben, wieder aufhört Gesetz zu sein. Während er nämlich einerseits an der Identität des Gesetzes, seiner ‚Substanz' nach, für alle Epochen gleichermafsen festhält, unterscheidet er doch zwischen Gesetz und Gesetz, zugleich hinzufügend, dass ihm die Bezeichnung ‚Gesetz', bezogen auf die Epochen diesseits und jenseits der Sünde, keine zutreffende und genügende, sondern eine zu ‚grobe und ungeschickte' ist. Letzteres desshalb, weil er die Art und Gestalt, in welcher jene identische sittliche Norm gegenwärtig erscheint und wirkt, und welche eben die des äusseren Gesetzes oder, wie er es ausdrückt, ‚Mosis Art' ist, ‚weit gesondert' haben will von derjenigen, die sie ursprünglich gehabt hat und zukünftig wieder haben wird. Sie war einst und sie wird alsdann ‚kein Gesetz' sein; gleiches Wesens zwar mit demselben, ist sie doch mit ihm, im strengen Sinne des Worts, nicht gleicher ‚Art' und gleiches ‚Amts'. Zum Gesetz wird sie erst unter der Rückwirkung, die sie von dem Sünder erleidet und auf den Sünder ausübt — ‚*active* und *passive*', wie Luther es ausdrückt. Als von dem Sünder übertretene wird jene Norm auch ihrerseits zu einer ihm äufserlich gegenübertretenden, d. h. zum Gesetz. Und nur dieses Gesetz in diesem durch die Sünde bedingten Stadium seiner Geschichte ist es, von dem Luther in der am Anfang dieses Paragraphen dargelegten Weise redet.

§. 29.

Amt und Brauch des Gesetzes.

Wir haben gezeigt, was Luther unter dem Gesetz überhaupt versteht und dass er zwischen dem Gesetz ‚vor der Sünde' und dem ‚nach der Sünde' unterscheidet. Dieses letztere nun, als das nach Eintritt der Sünde ‚den Ungerechten gegebene' Gesetz, ist es, das in seiner Erlösungslehre eine so hervorragende Stelle einnimmt und das er dem Evangelium gegenüberstellt. Von eben diesem redet er auch in jenen harten Gegensätzen. In welchem Sinne und mit welchem Recht, das ist nur zu erkennen und zu beurtheilen, wenn man sich seine betreffenden Aussagen nach dem ganzen Reichthum ihrer Beziehungen genau vergegenwärtigt, und namentlich auf seine hierorts entscheidende Lehre ‚vom Amt und Brauch des Gesetzes' nach Gebür eingeht. Denn wiederholt verwahrt er seine Rede vor dem Missverstand, als sei sie gegen ‚das Gesetz an ihm selber, das doch gut und heilig ist', gerichtet, und nicht gegen dasselbe ‚um seines Amtes willen, das es treibet in unsern Herzen'; mehrfach kommt er darauf zurück, dass wenn er mit dem Apostel Paulus von dem Gesetze also rede, ‚man es verstehen solle nach seinem Amt, welches es treibet, und nicht nach seinem Wesen' (11, 2883).

Aber freilich ist es gerade seine Lehre von dem Amte des Gesetzes, die von Anfang an bis auf heute so viel Widerspruch und Verkennung erfahren hat, von den Gegnern verlästert, von Freunden missdeutet worden ist. Noch immer schleicht die Meinung in der Theologie umher, dass Luther nie zu voller Anerkennung des Gesetzes nach seinem ewigen Wesensgehalt gekommen, dass er besonders ‚anfangs' zu unvorsichtig und wegwerfend das Gesetz behandelt, und desshalb für den Antinomismus mit verantwortlich zu machen sei, obgleich er, belehrt durch die Erfahrung, seine frühere Auffassung ‚sofort' und aufs ‚voll-

ständigste' umgestaltet haben solle [1]). Wir erwidern darauf getrost, dass diejenigen, die Solches behaupten, sich

1) S. Schenkel, Wesen d. Protest. I, 173 ss. 181 ss. und Heppe, Dogm. des deutsch. Protest. II, 242 ss. Luther — sagt Heppe, ohne neue Belege beizubringen, das nach, was Schenkel mafsvoller, obgleich nicht richtig, schon vor ihm gesagt hatte — habe ‚anfangs' (d. h. i. J. 1525 wider die himml. Proph.) gelehrt: Moses geht uns Heiden und Christen nichts an. Aber die antinomistischen Consequenzen, die Agricola daraus gezogen, ‚bewirkten in beiden Reformatoren sofort die vollständigste Umgestaltung ihrer Auffassung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium.' Und nun citirt er die bekannten, schon von Schenkel angezogenen Worte aus dem Coburger Briefe (v. 20. Juni 1530): ‚ich bin ein neuer Schüler des Dekalogs geworden' u. s. w. Die ganze Behauptung, so zuversichtlich sie auch ausgesprochen wird, schwebt rein in der Luft. Grade in seiner Lehre vom Gesetz, wie er sie gleich anfangs (d. h. 1516 und 1519 und nicht erst 1525) vorgetragen, hatte Luther später nichts zu limitiren, geschweige denn vollständigst umzugestalten. Bei genauerer Einsichtsnahme von der Schrift ‚wider die himml. Proph.' hätte Heppe sehr leicht sich davon überzeugen können, dass die Stelle gar nicht zur Sache gehört, da Luther dort, wie in den Predigten über die *Genesis* (v. J. 1527), die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes, ‚als Mosis-Gesetz', für die Christen wider den Judaismus Müntzers und seiner Genossen bestreitet, ‚die aus den Christen Juden machten' (**20**, 203; **3**, 2). Oder sollte er diefs später umgestalten?! Und was seine Verwerfung des Gesetzes ‚in dem Handel von der Justification' betrifft, wie er sie schon in der kürzeren Auslegung des Galaterbriefs (seit 1519) vorgetragen, so verfährt er da ‚anfangs' noch viel glimpflicher mit dem Gesetz, als ‚später' in der ausführlichen Erklärung v. J. 1535. Umzugestalten hatte er auch da nichts, und hat es auch nicht in der Zuschrift an C. Güttel v. J. 1539 gethan. Wenn er aber später, d. h. in dem Kampf mit dem Antinomismus, die bleibende Giltigkeit des Gesetzes und den Zusammenhang desselben mit dem Evangelium behauptete, so hat er schon dasselbe recht eigentlich ‚anfangs' in der bündigsten und treffendsten Weise gethan. So schon in einem Sermon v. J. 1516: ‚die Sünden missfallen nur denen, die solche erkennen; es erkennen sie aber nur diejenigen, die das Gesetz verstehen; dass Gesetz aber versteht vor sich Niemand, aufser wenn es erkläret wird; dieses aber thut das Evangelium. Darum ist das

nicht die Mühe gegeben haben, gründlicher in den Luther hineinzusehen. Gilt es einmal ihn oberflächlich zu betrachten, so streift Luther nicht nur an den Antinomismus an, sondern überbietet in seiner Ausführung der Lehre von dem Amte des Gesetzes und von der Freiheit eines Christenmenschen Alles bei Weitem, was je der Antinomismus auszusprechen gewagt hat. Nicht minder überbietet er jedoch auch den Nomismus in seiner Lehre von der Gebundenheit des Menschen und auch des Christen

Gesetz die beste Lehre' u. s. w. (**12**, 2305). Ferner nennt er gleich im ersten Satz der Heidelb. Disp. das Gesetz ,eine heilsame Lehre des Lebens' (**18**, 58), und sagt in jener kürzeren Ausl. des Briefs an die Gal.: ,das Gesetz hassen ist nichts anders, als die Wahrheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit hassen' (**9**, 186). Ebenso befasst er in dem Vorwort zur ,kurzen Form' (v. J. 1520, W. **10**, 185) das Gesetz unter die drei Dinge, die einem Christenmenschen ,zur Seligkeit Noth sind'; ja in jenem antimüntzerischen ,Unterricht' selbst v. J. 1527 bezeichnet er den Dekalog als ,einen Spiegel unsres Lebens, darinnen wir sehen, woran es uns fehlet' (**3**, 17). Darum beruft er sich auch in dem Schreiben an C. Güttel darauf, dass ,allda vorhanden so viel und nicht einerlei meiner Auslegung der zehen Gebote, die man auch täglich prediget und übet in unsern Kirchen' (**20**, 2018); und damit stimmt es überein, wenn er in den Tischreden sagt: ,dass ich mit meiner Lehre in der erste so hart wider das Gesetz geredt und geschrieben, ist darum geschehen, dass die christliche Kirche ganz und gar überschüttet war und beschwert mit mancherlei Superstitionen, und Christus war ganz und gar verfinstert und begraben. Von solcher Stockmeisterei der Gewissen wollte ich fromme Herzen durchs Wort des Evangelii erlösen. Aber das Gesetz habe ich niemals verworfen. (**22**, 681). Es kommt also mit der sogenannten radicalen Umgestaltung darauf hinaus, dass Luther, je nach den entgegengesetzten Irrlehren, mit denen er es zu thun hatte, anfangs die eine, später die andere Seite mehr heraushebt, immer aber um Christum allein zu erheben, da die Einen ihn nicht ,den Herrn des Gesetzes', die Andern nicht ,den Erfüller des Gesetzes' sein und bleiben lassen. — Dieſs Beispiel genüge zum Beleg für die Zuverlässigkeit einer historischen Forschung, die sich mit ihrer Entdeckung einer ,altprotestantischen' Glaubenslehre so laut gemacht hat.

an das Gesetz. Aber wenn wir ihn dann wiederum sagen hören: ‚sie thun dem Gesetz auf beiden Seiten Gewalt und Unrecht: zur rechten Seiten die, so durchs Gesetze wollen gerecht werden; zur linken aber die, so da vom Gesetz ganz und gar wollen frei sein; darum soll man die Mittelstrafse halten‘ (8, 2326) — so ist schon diese ganze Betrachtungsweise in sich selbst gerichtet. Verdientermafsen; weil sie immer nur um Luther herum geht und sich bald hie bald da mit einigen Fetzen zu schaffen macht oder auch über die Klötze nicht hinweg kann, die er ihr zur Strafe dafür in den Weg wirft, dass sie sich nicht mitten in das Centrum seiner Anschauung hineinstellen will.

Dieses aber ist seine Rechtfertigungslehre, aus der sich ihm als Hauptkanon in der fraglichen Beziehung ergibt: dass das Gesetz seinem ‚Amte‘ nach ‚so fern von der Justification geschieden werden soll, so hoch der Himmel über der Erde ist‘ (**20**, 2040). Das ist seine feste Position, die er von Anfang an, schon i. J. 1518 (**18**, 58) so gut, wie später, inne hat und durchweg bewahrt. Sie ist es auch, die ihn befähigt, jene ‚Mittelstrafse‘ einzuhalten und gleichermafsen den Nomismus wie den Antinomismus in ihren Wurzeln zu durchschneiden. Denn wenn er gleich anfangs gegen ‚die Spreulehre der Sophisten‘ von der Bufse und gegen die Selbst- und Werkgerechtigkeit, die er als ‚die Grundsuppe alles Unglücks, als die Hauptsünde über alle Sünden der ganzen Welt, und als den rechten Schlangenkopf und Fallstrick‘ bezeichnet, ‚damit der Teufel alle Menschen fällt und hält, weil sie allzumal natürlich dafür halten, dass man durch das Gesetz müsse gerecht werden‘ (8, 2247), — Beides geltend macht, die zerschlagende Kraft des ‚geistlich‘ verstandenen Gesetzes und das gänzliche Unvermögen desselben, den Sünder gerecht zu machen; oder wenn er darnach gegen den das Gesetz nicht geistlich, sondern buchstäblich fassenden Judaismus der Schwarmgeister die Freiheit des Christen von dem Gesetz ‚als Mosis Gesetz‘ vertheidigt; oder wenn er endlich gegen die Antinomisten

die Nothwendigkeit des ‚geistlich' verstandenen Gesetzes zur Buſse vertritt — er bleibt immer und überall seiner ursprünglichen Position getreu und hält gleichmäſsig an der bleibenden Geltung des Gesetzes, seinem Wesen nach, und an der heilsökonomischen Stellung desselben, seinem Amte nach, fest. Denn auch in dem letzteren Falle ist es ja die Rechtfertigung und Sündenvergebung, in Verbindung mit der Buſse, um die es ihm zu thun ist. Darum bekämpft er die Geisterei der Fladdergeister' die ‚ihnen eine neue Methode erdichten, dass man solle zuerst die Gnade predigen, darnach Offenbarung des Zorns', und ‚dass man vom Zorne Gottes ohne Gesetz lehren, das Gesetz Gottes aus der Kirchen stoſsen solle', weil ‚es nur eine Zeitlang gegeben' und weil sie ‚träumen, die Sünde sei wesentlich durch Christum weggenommen', ohne zu verstehen, was Vergebung der Sünde heiſse. Diese ‚reiſsen hinweg Christum, Buſse, Sünde und die ganze Schrift', und ‚alle ihre Lehre von der Sünde, Buſse, von Christo und Vergebung der Sünde ist eitel Unflath und Teufelslügen'. Darum, schlieſst er, gegen beide Seiten sich wiederum wendend, ‚muss man sich wol vorsehen und hüten vor der Papisten Lehre von der Buſse, als vor der Hölle und dem Teufel selbst; vielmehr aber muss man sich vorsehen vor denen, so gar keine Buſse in der Kirche lassen bleiben' (**20**, 2014 ss. 2035 ss.).

Man bestreite desshalb nicht, was so klar vorliegt, dass Luther sich in seiner Lehre ‚vom Amte des Gesetzes', und um diese handelt sichs, stets gleich geblieben, und immer Beides gelehrt: ‚dass das Gesetz nicht vonnöthen sei zur Gerechtigkeit' (Justification), und dass ‚es in der Kirche hoch vonnöthen sei', und zwar wiederum aus dem Grunde, weil sonst ‚Christus nicht kann behalten werden' (**20**, 2052. 2058). Aus dieser seiner Stellung, die seine Rechtfertigungslehre ihm vorschreibt, erklären sich seine antithetischen Aeuſserungen über das Gesetz vollständig. Ob er dabei auch im Stande ist seine Lehre von dem zeitlichen Amt mit der andern, die er, wie wir gesehen, eben so entschieden vorträgt, von dem bleibenden Wesen des Gese-

tzes, in einheitlichem und widerspruchslosem Zusammenhange zu erhalten, das ist eine andere Frage, die wir uns erst beantworten können, nachdem wir das, was er vom ‚Amt und Brauch‘ des Gesetzes lehrt, nach seinem ganzen Umfange und aus der Ueberfülle von Aussagen zum Theil entgegengesetztester Art uns vergegenwärtigt haben werden. Damit haben wir es also zunächst zu thun.

‚Das Gesetz nach seinem Amt‘, das ist ihm, wie wir schon gehört haben, nicht mehr das Gesetz an und für sich selber‘, wie es normaler und normirender Ausdruck des normalen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen ist, sondern wie es jenes ‚andere, nach der Sünde, den Ungerechten gegebene‘ geworden und ‚auf den alten Menschen gelegt ist‘ (**3**, 2255), d. h. wie es, unter die Wechselbeziehung zur Sünde gestellt, abnorm geartet ist, entsprechend dem durch die menschliche Schuld eingetretenen abnormen Verhältnisse. Auch in dieser Gestalt ist es zwar seiner Substanz nach dasselbe geblieben, es ist noch immer Träger jener identischen und unwandelbaren Norm, aber jetzt eben in einer seinem eigenen Wesen nicht homogenen Form, weil in der nicht mehr die Harmonie, sondern den Zwiespalt bezeugenden, darum fordernden, richtenden und strafenden Form des Gesetzes. Denn es straft die Ungerechtigkeit des Sünders und fordert die Gerechtigkeit, ohne sie geben zu können, weil es von einer göttlichen Gerechtigkeit zeugt, die an sich dem Sünder keine Liebe erweisen kann. Als solches hat es sich in dem geschriebenen Gesetz, wie in dem ganzen geistlich verstandenen Gesetze Mosis, so insonderheit in dem Dekalog objectivirt; und erweist sich auch als solches in dem Gewissen des Sünders, das veränderte Verhältniss abspiegelnd, in welches der gefallene Mensch zu Gott, seinem Schöpfer, und die erzürnte Majestät Gottes zum Menschen getreten. Es ist zumal ‚ein Gesetz der Sünde und des Todes‘ geworden (**20**, 2040 ss.; 8, 1863 ss. 1868); wie auch Moses ‚ein Doctor der Sünde und Diener des Todes ist‘ (**6**, 2292. 2296).

Dass Luther allenthalben, wo er das Gesetz dem Evangelium entgegenstellt, das erstere nur in dem dargelegten Sinne versteht, ja streng genommen, die ursprüngliche sittliche Norm nur wegen des gegenwärtigen, ihrem Wesen fremden ‚Werks und Amts', das ihr die Sünde aufgenöthigt, ‚Gesetz' nennt, dafür liefern alle seine Schriften reiche Belege. Nicht nur sagt er oft: ‚das Gesetz ist für den alten Adam, ist auf ihn gelegt' (**9**, 426; **3**, 2255), sondern er nennt es auch gradezu ‚den Moses, der uns stöckt und pflöckt und gefangen nimmt, nemlich, das Gesetz, das Gott in unsren Herzen eröffnet' (**11**, 2889 ss.). Den Moses aber nennt er das derzeitige Gewissensgesetz, weil es ‚eben der Art ist, wie Mosis Gesetz' (**20**, 2048), und weil ihm Moses ‚der Prediger dieses Gesetzes' ist, der in seiner Person ‚das Bildniss und die Figur des Gesetzes träget und des Gesetzes Amt bedeutet' (**3**, 1104. 2253). Ja, gegenwärtig ‚kennt Gott kein Gesetz, aufser Mosis Gesetz' (**11**, 116).

Die ‚Art' aber, die dem Gesetz in Folge der Sünde eignet, und die es eben zum ‚Gesetz' macht, ist eins mit ‚dem sonderlichen Werk und eignen Amt' (**8**, 2272), oder mit der Aufgabe, der es nun zu dienen hat. Denn es ist Träger und Ausdruck des Zornverhältnisses, in welchem nun Gott aufser Christo oder als Schöpfer zur Welt steht. Sein Amt ist darum nicht, ‚dass es gerecht oder lebendig mache, sondern dass es die Sünde anzeige und Zorn wirke'. Es ‚hofiret uns nicht' (**8**, 2280), sein Amt ist ‚ein Amt der Sünden, des Zorns, des Todes und der ewigen Verdammniss' (**20**, 2040 ss.; **6**, 272; **8**, 1863 ss. u. ö.). Ueberall, wo Luther schlechtweg vom Gesetz redet in der bezeichneten Richtung, da meint er es immer als Zorn- und Fluchgesetz. Beides ist ihm identisch: ‚Gesetz und Anzeigung der Sünden und Offenbarung des Zorns sind Wörter, so einerlei deuten und eins für das andere gebraucht werden kann' (**20**, 2041). — Andrerseits aber gibt sich an dem Gesetz auch das Verhältniss kund, in welches der Mensch als Sünder zu Gott getreten. Uebertreten, hinausgewiesen aus dem Herzen, welchem

es ursprünglich eingeschaffen ist und auf welches es seinen Anspruch nicht aufgibt und aufgeben kann, steht es nun dem Menschen äufserlich gegenüber und ‚heifst und bleibt ein Gesetz, ohne Kraft und Erfüllung, weil nicht mehr da ist' (**12**, 1118); ist ‚ein Gesetz des Buchstabens, eine solche Lehre, welche, ob sie wol fein und gut ist, so bleibet sie doch nur auswendig, kommt nicht ins Herz, dass sie darin lebete und gethan würde', weil die Natur so böse ist, dass ‚sie sich dem Gesetz nicht eben machen kann und will' (**12**, 1115 ss.). Dennoch wohnt ihm auch in dieser Gestalt, zwar nicht *‚active* und *passive'*, d. h. in dem, was es wirkt und was es zu erleiden hat, wol aber *‚substantive'* (**8**, 2456), seinem Wesen nach, die ursprüngliche Unwandelbarkeit und Unvertilgbarkeit inne. Immer wieder spricht es Luther aus, ‚das Gesetz ist heilig und gut, geistlich und göttlich, wir aber sind fleischlich und der Sünde Knechte; unsrethalben heifst es ein Gesetz des Fluchs u. s. w.; nicht seine, sondern unsrer bösen Natur Schuld ist es, dass es so schrecket, verdammet, tödtet; der Fehl ist an uns, die wir, wie ein harter Fels, für und für unfruchtbar bleiben' (**8**, 2097. 2262. 2371. 1501; **6**, 2292; **7**, 1607; **18**, 12 u. s. w.). Der Mensch ist ein andrer geworden, das Gesetz ist substantiell dasselbe geblieben, und erweist sich auch als noch immer zu Recht bestehendes in seiner Wirksamkeit in dem Gewissen, die aber jetzt, durch des Menschen Schuld, eine anklagende und verurtheilende ist. So gibt sich ‚Gottes Gesetz' zwar noch jetzt ‚inwendig im Herzen' kund (**2**, 2227 ss.), aber in dem Herzen, das zugleich ‚unwillig und unkräftig ist zu thun, was das Gesetz erfordert' (**3**, 2255); darum bezeugt es sich als ‚böses Gewissen', das Niemand ‚aus dem Herzen reifsen kann und durch welches Gott mit uns rechtet' (**20**, 2048; 8, 1506. 2371). Sein Amt ist, ‚dass es das Gewissen überzeuge und beschuldige' (**20**, 2040), ‚dass es durch dasselbe uns verklage, und schlechts das Urtheil über uns fordere' (**9**, 551 ss.); ja es ist nach dieser Seite ‚nichts denn Eröffnen mein böses Gewissen; da hat es auch geherrschet'

(12, 2014). — Beides zusammengenommen, ist somit das Gesetz ein Gesetz des Todes und der Verdammniss, des Buchstabens und des bösen Gewissens (6, 272). Ursprünglich dem Menschen einwohnend, ist es nun ‚auf den Menschen gelegt', der ihm entfremdet ist. Das ist es in Folge der Sünde, aber in Kraft des Zornes Gottes, der, wie Luther sehr bezeichnend es ausdrückt, ‚das Gesetz auf den Menschen schlug, das uns treibt, viel von uns fordert, und wir können es nicht thun, derohalben verklagt und verdammt es uns' (11, 2621; 8, 2245). ‚Derohalben ist das Gesetz auch ein Licht, das da leuchtet und sichtbar und offenbar macht, nicht Gottes Gnade, auch nicht die Gerechtigkeit, dadurch man das Leben erlanget, sondern die Sünde, den Tod, Gottes Zorn und Gericht. Sünde offenbaren, Zorn anrichten, die Gewissen verklagen, sie schrecken und in Verzweiflung treiben, — das ist des Gesetzes eigen und recht Werk, dabei es bewenden und nicht weiter schreiten soll' (8, 2259 ss.).

So viel liegt bis jetzt uns klar vor: Luther erkennt in dem Gesetz den concreten und wirksamen Ausdruck der Beziehung des Menschen zu Gott und Gottes zum Menschen, wie dieselbe auf Grundlage der Schöpfung in Folge der Sünde geworden ist. Nach beiden Seiten prägt es ihm dieses Verhältniss aus, und das ist wol zu beachten. Denn wie es ursprünglich Ausdruck des göttlichen und zugleich des mit ihm übereinstimmenden menschlichen Willens ist, wie es von Hause aus dem Wesen des Menschen eingeschaffen, darum auch der Rückwirkung von Seiten des Menschen ausgesetzt ist, so erweist es sich auch jetzt, in dem veränderten Verhältniss, ‚*active* und *passive*'. Da ist es einestheils der Offenbarer des göttlichen Zorns, mehr noch, der Vollstrecker desselben, ‚die rechte Keule, der Hammer, der höllische Donner und die Axt göttlichen Zorns, die drein schmeifst und die Sünder zu Boden schlägt und zuschmettert' (8, 2252. 2254 u. s.). Und anderstheils reflectirt sich an ihm die Sünde des Menschen, dem es bedingungsweise in die

Hand gegeben ist, von dem es leiden muss, dass es ein ihm äufserlich Gesetz worden, ‚ein Gesetz des Buchstabens'; denn ‚es muss leiden, dass man einen lautern ledigen Brief oder ledige Hülsen daraus machet, da es ohne Herz und Frucht, kein Leben noch Seligkeit bringet', d. h. den Sünder nicht gerecht machen kann (12, 1116). Es ist darum kein Widerspruch, wenn Luther einmal das Gesetz als eine ‚mächtige Kaiserin, als Herrn über Alles' bezeichnet, der auch ‚eine Zeitlang gleichwie ein Herr im Himmel gewest und hat uns verklagt' (13, 289); und wenn er dasselbe wiederum ‚eine Creatur' nennt, nicht blofs desshalb, weil das Gesetz nicht Gott und Gottes Wille selbst ist, sondern vielmehr, weil es mit der Creatur verwachsen, unter dem Einfluss ihrer Sünde, und mehr noch, wie später zu zeigen ist, durch den Missbrauch zu leiden hat, den diese mit ihm treibt. Denn ‚wenn das Gesetz sein recht Amt ausrichtet und den Menschen verklagt, verdammt, tödtet, da ist es nicht ein schwach Element, sondern eine unmäfsige und unüberwindliche Gewalt, und hat mehr Kraft und Reichthümer, denn Himmel und Erde begreifen können, also dass auch ein einiger Buchstabe oder Titel vom Gesetz wol das ganze menschliche Geschlecht tödten kann' (8, 2454 ss.); und da ‚sollen wir auch vom Gesetz viel, hoch und grofs halten' (das. 2371). Aber ‚wenn es den Handel von der Gerechtigkeit vor Gott betrifft', da soll man von dem Gesetz ‚aufs allerverächtlichste' reden, da ‚kann nicht genugsam geredet werden wider das Unvermögen und die Schwachheit des Gesetzes', da ‚ist und bleibet es ein schwach und dürftig Element (durch unsre Schuld), *active, passive* und *neutraliter;* denn es kann dem Menschen keine Hilfe geben, dass er fromm (gerecht) werde, so kann ers von ihm selber auch nicht erfüllen, ist also keines dem andern nütze, sondern nur schädlich ist eines dem andern' (8, 2371; 20, 2039; 8, 2454. 2456 u. s. w.).

Bei dieser Anschauung Luthers von dem Gesetz können uns seine antithetischen Aeufserungen über dasselbe nicht mehr Wunder nehmen. Das Gesetz ist ihm eben

selbst nach der Natur des durch die Sünde verschuldeten Verhältnisses geartet, von dem es jetzt Zeugniss gibt. Das ist an sich nicht wider den Beruf des Gesetzes, weil es überhaupt dazu bestimmt ist, dem Verhältniss zwischen Gott und dem Menschen zum maſsgebenden Ausdruck zu dienen. Aber darunter hat es zu leiden, dass nun ein solches abnormes Verhältniss in ihm sich objectivirt. Denn, seinem Wesen und Berufe treu, beleuchtet es nicht nur von auſsen den eingetretenen Riss, sondern es bezeugt den Zwiespalt factisch dadurch, dass es ihn selbst an sich trägt, theils in dem Gegensatz von Wesen und Amt, theils sofern es zugleich ein zu Recht bestehendes und doch übertretenes ist. Denn es steht jetzt dem Sünder äuſserlich gegenüber, während es doch darauf angelegt ist, ihm innerlichst einzuwohnen; dazu bestimmt, ‚inwendig im Herzen‘ zu wohnen, bleibt es nun doch, als ausgewiesenes, ‚nur auswendig und kommt nicht ins Herz‘. Und ebenso soll es von Hause aus dem normalen Verhältniss Ausdruck geben, während es jetzt dazu dienen muss, den abnormen Zustand sowol zu constatiren und aufrecht zu erhalten, als auch denselben zu negiren und zu verurtheilen. Aus dieser Beschaffenheit des Gesetzes und seines Amts erklären sich die gegensätzlichen Aussagen Luthers über dieselbe von selbst; doch, wie wir zugeben, noch nicht vollständig und befriedigend, und am wenigsten grade die härtesten.

Wir haben aber auch bisher Luthers Lehre vom Amt des Gesetzes nur noch erst zur Hälfte kennen gelernt, weil allein nach der einen, auf die Sünde und den Zorn bezogenen Seite desselben. Lediglich unter diesem Gesichtspunct betrachtet, kann das Gesetz keine andere Wirkung üben und übt keine andere, als die dargelegte Zornwirkung zum ewigen Tode, zur bleibenden Verdammniss des Sünders. Denn ‚es ist ein Wort, das den Zorn und Tod ankündigt, wegen der durch die Sünde geschehenen Uebertretung‘, die es ‚nicht heben oder mindern kann‘ (9, 1008); vielmehr ‚vermehrt es die Sünde und Verdammniss bis in die unterste

Hölle' (10, 233). Es bringet in sich selbst und durch sich selbst nichts anders mit sich, als ‚bittere, greuliche Strafe, und gibt uns dem Teufel, wirft uns in die Hölle, und lässet uns in der Strafe stecken' (11, 2391. 2884). ‚Denn es ist Gottes ewiges und unwandelbares Gericht' und erregt ‚die höllische Furie des bösen Gewissens' mit seinen Schrecken, von denen wir auf diesem Wege ‚nimmermehr erlöset' werden können (2, 2227 ss.). Weit entfernt, dass es den Sünder zu Gott wenden könnte, ‚schrecket und jagt es ihn immer weiter von Gott hinweg' (8, 1870); das von dem Gesetz und dem bösen Gewissen beherrschte und gejagte Herz ‚würde sich eher in tausend Gestalten verändern, und viel eher durch Steine, Feuer und Erzberge, ja endlich zum Teufel selbst laufen, ehe denn es sich zu Gott wendete, und stracks zu ihm liefe' (2, 2348).

Wie aber die Gnade Gottes in Christo das ganze Zornverhältniss in ihren Dienst genommnn hat, so auch das Gesetz mit seinem Amt, in welchem ja jenes Verhältniss sich concentrirt ausprägt. Obgleich das Gesetz selbst nicht ‚ein Licht der Gnade, sondern des Zorns' ist und bleibt, so übt es doch nun, aufgenommen in die Heilswirksamkeit Gottes, sein Amt nach dem Willen der Gnade in Bezogenheit auf Christum und zum Besten des Sünders. Es behält wol sein ‚eigen Werk und Amt', zu verklagen und zu tödten, aber nun nicht mehr allein um zu tödten, ‚sondern tödten soll es, doch zum Leben' (8, 2329). So erst mitten hineingestellt zwischen Zorn und Gnade, Sünde und Erlösung, hört sein Amt auf, ein ewiges zu sein, und wird ein zeitweiliges, vergängliches (3, 2254), wie es von daher überhaupt seine heilsökonomische Bedeutung und Aufgabe erlangt. Dieser gemäfs ‚ist das Gesetz nicht ein Zuchtmeister stracks für sich selbst, sondern auf Christum, dess Zucht nicht ewig sein und bleiben soll, sondern nicht länger, denn nur allein bis auf Christum und den Glauben, das ist, das Gesetz soll mit seinem Verschliefsen uns zum Besten dienen. Darum wisse, dass du nicht zu deinem Verderben unter dem Gesetz verwahret wirst, sondern

dass du, wenn du an Christum gläubest, durch ihn getröstet werdest; item, dass dich das Gesetz darum tödtet, dass du durch Christum recht lebendig gemacht werdest‘ (**8**, 2315 ss. 2331 ss.; **12**, 342 u. ö.). ‚So ist nun das Gesetz nicht allein gegeben worden, dass es die Sünden offenbar mache und mehre, sonst wäre viel besser gewesen, dass es verzogen wäre worden bis auf das letzte Gericht, damit wir nicht durch zwiefache Bereuung verzehret würden; sondern dass es uns durch die angezeigte Sünde demüthig mache und zu Christo treibe‘ (**9**, 187).

Wir verstehen nun, wie Luther von dem Amte des Gesetzes, ebenso wie von dem Zorne Gottes, Beides zumal lehren kann, dass dasselbe ein ewiges und doch ein zeitweiliges ist, dass es seine unumschränkte Herrschaft im Gewissen übt und dass man dieselbe doch ‚nicht leiden‘, sie ‚nicht die Oberhand gewinnen lassen‘ soll (**8**, 2372; **9**, 426). Der Gegensatz von Gott aufser Christo und in Christo, die Beziehung in welcher Zorn und Gnade zu einander stehen, endlich auch das verschiedene Verhalten des Menschen dazu, alle diese Grundanschauungen, wie wir sie im ersten Theil dargelegt haben, sind auch hier die durchschlagenden. Das Gesetz an sich kann nur Zorn wirken, tödten u. s. w., aber seine Stellung innerhalb der Heilsökonomie bewirkt, dass es tödten muss zum Leben; nicht kraft seines eignen Amts, sondern um Christi willen, zu dem allein es dem Sünder, den es sonst ‚gleich als in einem Kerker verwahrt‘ (**8**, 2311 ss. 2316 ss. u. ö.), den Zugang offen erhält; es sei denn, dass sich dieser selbst dagegen verschliefse. Das ist es, was Luther desshalb und mit Recht, im Unterschied von dem eignen Amt und Werk des Gesetzes, ‚den rechten geistlichen Nutzen und Brauch‘ (**2**, 2225; **12**, 344; **8**, 2251 u. a.) desselben nennt, oder auch als die *causa finalis* bezeichnet, die wie er sagt, ‚sehr schwer zu verstehen sei‘ (**9**, 416). Dabei bleibt vor allem stehen, dass das Gesetz an sich weder gerecht noch selig machen kann; aber diejenigen, die es ‚recht brauchen‘, ‚bereitet es zur Rechtfertigung‘ (**8**, 1811).

Denn ,wenn das Gesetz das Seine thut, wie es thun soll, hilft es die Verheiſsungen der Gnade fördern, dient ihnen, bereitet der Gnade den Weg und treibet zu Christo' (8, 2454 ss. 2263); ,wo aber Christus vorhanden und gegenwärtig ist, soll das Gesetz im Gewissen nicht herrschen, sondern weichen' (8, 2372). Dazu ist zwar sein eigentlich ,Amt und Werk so nöthig, dass man sein nicht entbehren kann' (8, 2336); aber dass dieses sein tödtendes Werk zum Leben ausschlägt, das kommt nicht aus ihm, sondern allein aus der überwaltenden Gnade Gottes, der ,die Predigt des Gesetzes hat ausgehen lassen, dass wir lernen erkennen, was wir schuldig sind, und um Gnade bitten' (11, 2390 ss.), und der zu dem Ende dem Amt des Gesetzes zeitlich und sachlich sein ,Ziel' gesetzt hat, ,wie weit es gehen und was es ausrichten soll, nemlich bis auf Christum' (9, 413). Und wenn dabei auch das Gesetz sein eigen Amt des Todes aufheben hilft, so geschieht es einmal doch nur um Christi willen und nicht ohne dass es tödtet, und weiter nur so, dass es seinem Wesen nach nun erst wieder zur vollen widerspruchslosen Verwirklichung kommt, ,denn Christus hat uns vom Fluch, nicht vom Gehorsam des Gesetzes gefreiet' (9, 422); ,er hat nicht das Gesetz zubrochen und abgethan, sondern unser Herz, das zuvor ungern darunter war, also verwandelt und das Gesetz so lieblich gemacht, dass es keine gröſsere Lust noch Freude hat, denn in dem Gesetz' (12, 343). Das Amt des Gesetzes ist demnach um Christi willen ,auf den zukünftigen Glauben gerichtet, dass uns derselbe frei und los machte, nicht das Böse zu thun, dafür uns das Gesetz verschloss, sondern frei das Gute zu thun, da das Gesetz zu zwang' (12, 342 ss. 339). Das ist — wie Luther es eben so schön als treffend bezeichnet — ,die seligliche Aufhebung und rechte Bestätigung des Gesetzes' (20, 2059).

Seinem Haupt- und Grundsatz: ,dass so hoch der Himmel über der Erden ist, so fern das Gesetz von der Justification geschieden werden soll', bleibt dabei Luther durchaus treu. Denn wie er nun nicht will, dass man das Amt

des Gesetzes aus seinem heilsökonomischen Zusammenhang mit der Gnade Gottes in Christo reifse, so dringt er auch wiederholt darauf, dass man innerhalb dieses Zusammenhangs ,dem Gesetz nicht mehr gebe, denn ihm gebüret, es in seinem Kreis und Cirkel bleiben lasse' (9, 422 ss.), und also wol erkenne, ,wozu es diene und nicht diene, wie man sein recht brauche oder missbrauche' (8, 2325). Dem tödtenden Amt des Gesetzes kann sich Niemand entziehen, wol aber ,der geistlichen Frucht oder Wirkung' desselben, die ja mit bedingt ist durch das Verhalten des Sünders. Und erst sofern dieses subjective Moment mit in Betracht kommt, sofern der Mensch die heilsökonomische Stellung des Gesetzes ignorirt, dasselbe von dem Evangelium trennt und es zu einem Zweck missbraucht zu dem Gott es nicht gegeben und für den es ganz und gar unzureichend ist, nämlich um dadurch ,fromm und gerecht' zu werden, insofern protestirt Luther gegen das Gesetz, d. h. gegen solchen Missbrauch desselben und ,wider das allerschädlichste und giftigste Vertrauen auf das Gesetz' (20, 2040), in den härtesten und wegwerfendsten Ausdrücken. Er nennt es nun nicht mehr blofs eine ohnmächtige, sondern eine ,schädliche' Predigt, von der man nicht ,höhnisch und verächtlich' genug reden könne. Es ist durchaus derselbe Gesichtspunct, von dem aus er auch, wie wir früher gesehen, so stark wider den Gott des Zorns eifert. Luther redet dabei, bemerken wir gegen Weisse, weder zu Gunsten des Antinomismus, noch im Gegensatz zu einem anderen Pelagianismus, als dem wirklichen. Denn wie ihm die Behauptung der Unzulänglichkeit des Gesetzes zur Justification nicht schon Antinomismus ist, so ist ihm auch das Festhalten an der Objectivität, Heiligkeit und Verbindlichkeit des Gesetzes an sich noch lange nicht pelagianisch. Nicht will er das Gesetz selbst herabsetzen, sondern das vielmehr ist seine Tendenz, dasselbe vor dem wirklichen pelagianischen Missbrauch zu bewahren, ihm sein eigentliches Amt sammt der geistlichen Wirkung zu sichern, und das allergiftigste, weil

ins ewige Verderben führende Vertrauen des Gesetzesgerechten zu erschüttern.

So ist es gemeint, wenn Luther lehrt, dass das Gesetz in *causa finali* ‚sehr schwer' zu verstehen sei; ‚denn der Teufel hat das Herzleid anzurichten, weiset immer vom rechten Ziel (Christus) zum falschen, als dazu das Gesetz gegeben sein soll', so dass entweder ‚Heuchler' daraus werden, ‚Werkheilige', die das Gesetz vom äufserlichen Thun verstehen und sich träumen lassen, als könnten die Menschen durchs Gesetz gerecht werden, oder aber ‚Verzweifler' (9, 418; 8, 2327 ss.). Darum bekämpft er unablässig die Lehre des Gesetzes als eine ‚schädliche', die es aus seiner heilsökonomischen Stellung herausreifst und isolirt, ‚da man allein das Gesetz hat und Christus nicht erkannt wird', und darauf ‚auch kein Trost noch Leben, sondern Zweifel, Angst, ja Tod und Verderben folgen' (12, 1123). Ja, da hat man eigentlich nicht das rechte Gesetz, das der Gnade unterstellt ist, sondern richtet sich eigenmächtig ein eigen Gesetz auf nach seinen Gedanken, das wider die Gnade streitet. Auch hier liegt die Parallele mit seiner Lehre vom Zorne Gottes auf der Hand. — Ist es nicht zu viel, fragt er, wenn St. Paulus (*Gal.* 4, 8. 9) vom Gesetz so schmählich und verächtlich redet, und ihm so schändliche Namen gibt? Und er antwortet darauf: wenn das Gesetz das Seine thut, wie es soll, so muss es ‚der Gnade dienen'; wo es aber Solches nicht thut, ‚sondern dawider streitet, so ist es nicht mehr ein heilig Gesetz Gottes, sondern eine schädliche Lehre ist daraus worden; derohalben man das Gesetz auf solche Weise nicht leiden noch annehmen, sondern verdammen und verbannen soll. Darum redet St. Paulus auf die Meinung vom Gesetz, wie die stolzen, vermessenen Heuchler davon Gedanken haben, die da meinen, sie wollen und können dadurch gerecht werden; und die des Gesetzes missbrauchen', weil sie darauf vertrauen, ‚dass sie mit ihrer Gerechtigkeit, die sie aus dem Gesetz haben, auch vor Gottes Gericht bestehen wollen, Gott dadurch versöhnen und selig werden. Wenn

man so vom Gesetz hält und lehrt, magst du wol frei sagen, dass es ein schwach und dürftig Element sei' (8, 2454 ss.). Und wie den Nomismus so verwirft er dabei auch den Antinomismus, immer aus derselben und gleichen centralen Stellung heraus: ‚Wider solchen Missbrauch des Gesetzes, den die Heuchler wider den rechten Brauch aus Heuchelei und Unwissenheit erdichten, disputiren wir und sagen also: dass das Gesetz nicht vermöge jemand gerecht zu machen; aber damit sagen wir nicht, dass es derohalben allerdinge unnütze sei und gar nichts taugen soll, wie unsre Widersacher thun' u. s. w. ‚Das Gesetz ist gut, sofern man sein recht brauchet, das ist, so man es ein Gesetze sein und bleiben lässt und nicht mehr draus machet;... wenn ich es aber weiter ziehen und dahin brauchen will, dahin es nicht gehört, nemlich dass es ausrichten und wirken soll, so ihm nicht zustehet und nicht möglich ist, so verkehre ich damit nicht allein das Gesetz, sondern die ganze Theologie und christliche Lehre' (8, 2245 ss.). Erwägen wir dabei noch, dass nach Luther auch der Teufel das Gesetz gegen die Gnade missbraucht, indem er den Sünder mit dem Gesetze schreckt und anficht, ihn ‚immer vom rechten Ziel zum falschen weiset' — denn ‚er zieht uns vor den Rechtstuhl Gottes durchs Gesetz, welches er für sich hat und das sein Patron ist, weil es das menschliche Geschlecht verdammt' (9, 552; 6, 1160 ss.) — so ist es vollends klar, wogegen die härtesten Aussprüche Luthers über das Gesetz eigentlich gerichtet, wie sie gemeint und wie sehr sie berechtigt sind. Wie bei seiner Lehre vom Zorne Gottes, bekämpft er auch hier immer jene, ‚allerschädlichste und giftigste Bestie nemlich den Gutdünkel über der vermeinten eigenen Gerechtigkeit' (8, 2263), durch den der Satan die Menschen von Christo fern hält und sie bleibend ins Verderben stürzt.

Endlich will auch für das richtige Verständniss seiner Lehre vom Gesetz der uns schon bekannte Gegensatz von ‚Gott und Gott', von ‚Sünder und Sünder' stets im Auge behalten sein. Dieser doppelte Gegensatz bildet den

Hintergrund, der bald deutlicher bald unbestimmter hinter allen, und besonders den zuletzt vorgeführten Aeufserungen hervorscheint. Denn einerseits, auf Gott gesehen, dessen Zornwille oder dessen Zornverhältniss zur Welt sich in dem Gesetz Ausdruck gegeben, so bekämpft er unter dem Gesetz das selbstgemachte, weil isolirte, Gesetz und den eingebildeten Gott des Gesetzes, d. h. die irrige Anschauung von demselben und die verderbliche Herzensstellung zu ihm, die nicht erkennen will, dass Gott nicht der erst noch zu versöhnende Gott des Zorns, sondern der schon durch Christum versöhnte Gott der Gnade ist, der nun, wie über den Zorn, so auch über das Gesetz waltet, und der ,über das Gesetz noch ein ander, viel ein höher Wort gegeben hat, das liebe Evangelium von Christo' (9, 421. 423). Das Gesetz mit seinem Amt ist wol Gottes Wille, sagt Luther, aber in seiner Gnadenverheifsung ,hat Gott auch ein Testament gemacht, welches soll sein endlicher letzter Wille sein, und will keinen andern machen; darum kann und soll denselben Niemand ändern oder etwas dazu thun. Das heifst aber dazu gethan oder denselben gebrochen, so man jetzt, nun solch Testament (in Christo) eröffnet ist aller Welt, erst will fürgeben, dass man denselbigen durchs Gesetz müsse verdienen. Wer also will sagen und lehren, dass man müsse durchs Gesetz gerecht werden, der thut nicht anders, denn dass er Gott in sein Testament greifet und seinen letzten Willen zerreifset und zu nichte machet' (12, 1135 ss.). Und wenn das Gesetz mit seinem Amt uns dennoch anficht, so soll man getrost sprechen: ,Ei, liebes Gesetz, bist du allein Gottes Wort? Ist das Evangelium nicht auch Gottes Wort? Hat Gottes Barmherzigkeit aufgehöret? Oder sind die zwei, Gesetz und Evangelium, Verdienst und Gnade, nunmehr ineinander gemenget und gekocht, ein Ding worden? Wir wollen den Gott nicht haben, der nicht mehr kann, denn Gesetz geben, das wisse gar eben; so wollen wir auch das Gesetz mit dem Evangelio unvermenget haben' (9, 420). Und

andrerseits, auf den Sünder gesehen, so ist zwar diefs Gesetz mit seinem Amt überhaupt nur ‚den Ungerechten‘ gegeben. Aber auch da will Luther, dass man ‚zweierlei Ungerechte‘ unterscheide: diejenigen, ‚die gern wollten gerecht und fromm werden‘, und ‚die es nicht begehren‘, d. i. ‚die sichern und stolzen Heuchler, Werkheiligen, oder die Verzweifelnden‘, oder die Antinomisten, ‚die aus der geistlichen Freiheit einen Schanddeckel der Bosheit machen‘ (8, 2326 ss.). S. auch 12, 344 ss., wo er in demselben Sinne ‚die rechten und die falschen Heiligen‘ unterscheidet. Gegen diese ‚Weise und Meinung‘ ist darum sein Widerspruch gerichtet, wenn er sagt, dass man solch Gesetz ‚verdammen und verbannen‘ soll; denn das so gemissbrauchte Gesetz ist ihm ein erdichtetes, eine ‚schädliche Lehre und nicht mehr ein heiliges Gesetz Gottes‘.

Dabei ist aber Luther weit entfernt, die objective Realität und bleibende Wirksamkeit des Gesetzes nach seinem Zornamt zu leugnen. Im Gegentheil gründet sich das subjective praktische Motiv seines Eiferns wider die Werkheiligen eben darauf, dass diese sich alles Trostes und Lebens berauben, und den ganzen Fluch des Gesetzes bleibend auf sich laden zu ihrem Verderben, weil sie das Gesetz von der Gnade trennen, die allein im Stande ist, jener Wirksamkeit eine zeitliche Grenze und ein heilsames Ziel zu setzen. Da das Gesetz mit seinem Amt nur Christo weicht, so bleiben alle, die von Christo weichen, die den geistlichen Nutz und Brauch des Gesetzes verwerfen, wie unter dem Zorn, so auch unter dem Fluch und Zwang des Gesetzes; sie bleiben aufser Christo in ihrer Vermessenheit und Sicherheit, oder lernen immer nur den Tod und die Hölle fürchten, bis dass sie eitel verzweifeln, so dass der Mensch hier und dort des Teufels Märtyrer sein muss‘ (8, 2332; 12, 340). Aufser Christo also bleibt dem Gesetz sein Amt des Zorns und des Todes, und es führt dasselbe an Allen ewiglich durch, die sich von ihm nicht zu Christo treiben lassen. Diese bleiben unter ‚dem ewigen, unwandelbaren Gericht und Urtheil des Gesetzes, das

Gottes Urtheil' ist, unter ‚der gerechten Tyrannei', welche dasselbe ‚mit höchstem Recht' ausübt, und kraft welcher es sie als seine ‚Schuldiger und Knechte ewig gefangen hält' (5, 1950; 11, 1497 ss.; 12, 2224; 2, 2227 ss.; 6, 1160 ss.; 12, 350). So hält das Gesetz sein unwandelbares Wesen und seinen bleibenden Anspruch auch bei den Verlornen aufrecht, indem es sich die versagte Anerkennung erzwingt; während es von den Seligen und in ihnen seine positive Erfüllung erfährt. Und weil also das Gesetz in Diesen seliglich aufgehoben ist, in Jenen aber unseliglich lich aufgerichtet bleibt, ‚darum wird es nimmermehr in Ewigkeit aufgehaben' (20, 2044).

Werfen wir nun einen Rückblick auf Luthers Lehre vom Wesen, Amt und Brauch des Gesetzes, so ist zuvörderst klar, wie sehr sie eine in sich geschlossene und seiner Lehre vom Zorne Gottes durchaus congruente ist. Beide ruhen auf denselben Grundvoraussetzungen von dem Doppelverhältniss Gottes zur Welt, aufser Christo und in Christo, und von dem entsprechenden Doppelverhalten des Sünders zu Gott; darum decken sie sich an allen Puncten vollkommen. Denn wie dort — um auf die Hauptsache hinzuweisen — Liebe und Zorn durch die Sünde in Spannung gesetzt sind, so hier Wesen und Amt des Gesetzes; wie aber dort ‚um Christi willen' die Liebe den Zorn überragt, so hier das Evangelium von Christo das Gesetz; ebenso Missbrauch des Zorns von Seiten der persönlichen Creatur und des Teufels dort, derselbe Missbrauch des Gesetzes hier. Endlich ist dort um Christi willen der Zorn in den Dienst der Liebe gestellt und wird schliefslich für die Erlösten gänzlich in die heilige Majestät Gottes, aus welcher er stammt und die mit der Liebe eins ist, als versöhnter zurückgenommen, gleichwie hier um Christi willen das Amt des Gesetzes dem Evangelium dient, bis es für die vollendeten Seligen wieder ganz und gar in das Wesen des Gesetzes zurückgenommen wird, aus welchem es in Folge der Sünde hervor-

gegangen ist, und welches, wie wir später sehen werden, wiederum seiner Substanz nach mit dem Evangelium nicht einerlei aber eins ist. Aber während für die Erretteten auf solche Weise der Zorn nicht in die Liebe, sondern in die unwandelbare Gerechtigkeit der Majestät, des Gesetzes Amt nicht in das Evangelium, sondern in das ursprüngliche unwandelbare Wesen des Gesetzes ‚seliglich aufgehaben' werden, bleiben die Verlornen wie unter dem Zorn, so unter dem Fluch des Gesetzes in Ewigkeit.

Ferner aber drängt sich uns schon aus dem bisher Mitgetheilten die hohe, allseitig bedingende und durchgreifende Stellung und Bedeutung auf, die Luther für seine Gesammtanschauung dem Gesetz einräumt. Wir fangen an zu verstehen, wie er in seinem Briefe an Jonas (v. J. 1532) ‚den Dekalog als die Dialektik des Evangeliums und dieses als die Rhetorik des Dekalogs'[1] hat bezeichnen und von ihm sagen können, dass er ‚*infinitus, sed finitissimus calendarius omnium rerum*', ein ‚kurz Summarium' (**12**, 613) aller Dinge sei. In der That bildet das Gesetz, dass wir so sagen, den festen, unveränderlichen Knochenbau seiner ganzen Theologie. Denn erstens ist es ihm der Träger und Ausdruck des objectiven Bandes, das kraft der Schöpfung Gott mit dem Menschen verbindet und diesen an Gott bindet. Als solches steht es ihm nun in der Mitte des neu eingetretenen Verhältnisses, zwischen den Zorn und die Sünde gestellt, an der Natur von beiden participirend, ohne doch an seinem ursprünglichen Wesen und Recht etwas aufzugeben. Darum ist es *active* ein Gesetz des Zorns und des Fluchs, ‚das Gott auf die Menschen schlug'; und *passive* ein übertretenes gemiss-

1) S. de Wette **IV**, 46. ‚Die Dialektik lehret, die Rhetorik moviret und bewegt; diese gehört zum Willen, jene zum Verstande. Die Dialektik redet einfältig, schlecht und gerecht mit kurzen hellen Worten; die Rhetorik aber schmückts und ist die Kunst zu reden, dass man sich selbst exponire und erkläre *per amplificationem et antithesin*' (**13**, 1481; **22**. 2240. 2244).

brauchtes Gesetz des Buchstabens, des bösen Gewissens, der Werkgerechtigkeit. Verkläger und Zeuge, Richter und Strafausrichter zumal, fordert es und zwingt uns das Gute zu thun, was wir nicht vermögen, und verurtheilt und straft die Sünde, die es nicht nehmen, sondern nur steigern kann. Zweitens aber bindet es den Menschen, weil an Gott und Gottes Willen, auch an sich selbst, seine Idee und Bestimmung, von der er abgefallen. Denn es straft den Abfall eben dadurch, dass es den Zusammenhang aufrecht erhält zwischen dem Menschen, ,wie er gewesen', und ihm, ,wie er geworden'. Er kann das Gesetz nicht ,aus seinem Gewissen und dieses nicht aus seinem Herzen reifsen, oder es zertrümmert ihm sein Herz'. Damit hält es die abstracte Möglichkeit einer Erlösung offen, constatirt die Nothwendigkeit einer solchen, schreibt aber auch den Modus ihrer Verwirklichung vor. Denn indem es ,Gottes unwankelbares Gericht' ist, und fordert, dass der Mensch wieder werde ,wie er zuvor gewesen', indem es überhaupt der Träger der ,Dialektik' Gottes in seinem Weltverhältniss ist, hält es die Bedingungen aufrecht, unter denen einerseits Gott der Erlöser sein kann, ohne mit sich, als Gott dem Schöpfer, in Widerspruch zu gerathen, und unter denen andrerseits der Mensch, der Sünder, wieder der Mensch, der Gerechte, werden kann, ohne mit seinem Wesen und seiner Idee zu zerfallen. Kraft dieser seiner grundlegenden Stellung, ist das Gesetz ferner drittens, wie wir bisher nur haben andeuten können, auch Ausdruck des Bandes, welches die Zornmächte: Sünde, Tod, Teufel und Hölle, mit dem göttlichen Zorn verknüpft, und ihnen ihr ,Recht und ihre Macht' verleiht. Endlich viertens ist auch das Gesetz mit seinem Amt, nachdem die Erlösung durch Christum geschehen, in den Dienst der Gnade genommen. Nun in die Mitte gestellt zwischen Zorn und Gnade, Sünde und Erlösung, bereitet es der letzteren die Bahn allenthalben, wo es ,geistlich gebraucht' wird, und gelangt schliefslich seinem Wesen nach, das in allen Phasen das-

selbe und gleiche geblieben, zu seiner vollen Erfüllung in dem Reich der vollendeten Gerechten.

Das ist die Stellung, die das Gesetz in dem Ganzen der Theologie Luthers einnimmt. Es greift ihm maſsgebend nach allen Dimensionen in dieselbe ein, und breitet sich allen entscheidenden Beziehungen unter, die überhaupt bei dem Verhältniss des Menschen zu Gott, näher bei der Lehre von der Versöhnung und Erlösung, Rechtfertigung und Heiligung in Betracht kommen. Wir hatten darum Recht zu sagen, dass sich in seiner Lehre vom Gesetz die christliche und theologische Persönlichkeit Luthers groſsentheils kennzeichnet, und dass sie wesentlich zum Verständniss seiner Gesammtlehre gehört. Wie wir ihn oben das Verhältniss von Gesetz und Evangelium bestimmen hörten, so finden wir es auch in seiner Theologie. Seine Lehre vom Gesetz kann als die Dialektik seiner Lehre vom Evangelium bezeichnet werden, als das in den groſsartigsten Antithesen angelegte Grundgerüst des ganzen Baues. Und das ist es ihm mit Recht, weil Ausdruck des unwandelbaren Willens Gottes, gleichsam die *magna charta*, in welcher sich das Grundverhältniss Gottes zur persönlichen Creatur, als für alle Epochen und Phasen seines geschichtlichen Verlaufs sich gleich bleibendes, fest ausgeprägt hat.

Bei solcher Bedeutung dieses Lehrstücks fordert es der Hauptzweck unsrer Untersuchung, dass wir uns mit dem bisher nur übersichtlich Erkannten nicht begnügen, sondern genauer den angedeuteten einzelnen Verzweigungen der Lehre Luthers vom Amte des Gesetzes nachgehen. Wir haben dieselbe, gemäſs dem Doppelverhältnisse Gottes zur Welt, auſser und in Christo, nach zwei Richtungen hin zu verfolgen. In der ersten Richtung haben wir die Frage zu beantworten: Wie bestimmt Luther das Amt des Gesetzes, bezogen sowol auf Gott, den Zorn und die Zornorgane Gottes, als auch auf die sündige Welt? In der andern haben wir seine Bestimmung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium zu untersuchen.

Elftes Capitel.

Das Gesetz in der Heilsökonomie.

§. 30.

Gott und das Gesetz.

Das grofse Gewicht, das Luther dem Gesetz beilegt, beruht auf der innigen und unmittelbaren Beziehung, in welcher ihm dasselbe vor Allem zu Gott selbst steht. Es ist ihm ‚Gottes Gesetz' im strengsten Sinne, Ausdruck des autonomen Willens der Majestät Gottes in seinem Schöpferverhältniss zum Menschengeschlecht. Zwar unterscheidet er, wie wir wissen, zwischen dem Gesetz ‚vor und nach der Sünde'. Aber wie die Sünde überhaupt nicht die Beziehung zwischen Gott und der Creatur aufgehoben, sondern nur die Art und Weise derselben zum Verderben der letzteren umgestaltet hat, so hat sie auch nichts an dem Ausdruck dieser Beziehung substantiell zu ändern vermocht. Seinem Wesen nach ist das Gesetz nach wie vor dasselbe; es reflectirt sich in ihm, auch als ‚Gesetz', wozu es in Folge der Sünde geworden, gleichermafsen die Gerechtigkeit der absoluten Majestät in ihrem Weltverhältniss. ‚Das Gesetz ist gegeben durch Verordnung göttlicher Majestät' (**9**, 177). Darum hat alles, was Luther Hohes von dem Gesetz aussagt, den Begriff der Majestät Gottes zu seiner Unterlage und kann nur von diesem aus richtig erkannt und gewürdigt werden. Bezogen auf die Creatur, ist ihm, wie wir wissen, die Majestät die Fülle und die Quelle der Autonomie und Autokratie Gottes: seine Gottes ehre, sein Gottes recht, seine Gottes macht in der Welt. Kraft derselben ist er der absolute und bleibt derselbe, auch nachdem er als Schöpfer in ein Verhältniss zur persönlichen Creatur getreten. Dass er es ist und bleibt, bezeugt er dadurch, dass er seinen schaffenden Willen zugleich zur Basis und zur Norm wie des Da-

seins und Bestandes, so des Verhaltens der Creatur macht; und zwar zu einer Norm, die selbst an der Natur des Willens participirt, der sich in ihr ausspricht. Es ist mithin Gott als der absolute, der sich in dem Gesetz nach seiner die Welt ‚schaffenden und regierenden' Majestät und Autorität kund gibt (**3**, 2654; **8**, 1599). Sein schaffender Wille ist das Gesetz der Creatur, zunächst als inneres, darnach wird es zum äußeren. Das ist Luthers Anschauung von der Beziehung, in welcher das Gesetz zu dem Willen Gottes steht und in der es seinen Ursprung, seine Nothwendigkeit, seine Würde hat. ‚Gott gibt das Gesetz aus; es gebüret Niemand, denn alleine Gott, Gesetz und Lehre zu geben, wie man leben und fromm sein solle'; aber ‚sein Wille ist das Gesetz', und ‚setzt der Creatur Maſs, Regel und Ziel, Grund und Ursach' (**3**, 1214 ss.; **18**, 2302). Unter dieser Voraussetzung allein kann auch Luther dem Gesetz durchaus dieselben Praedikate beilegen, die er sonst der göttlichen Majestät gibt. Es kommt ihm ‚von einem guten, heiligen, gerechten Gott her', und ist desshalb selbst ‚ewig, unwandelbar, gut, heilig', wie sein Wille, ‚den es aufs allergewisseste und richtigste lehrt'; es ist ‚ein Licht und ein Glanz', wie die Sonne, voller ‚Wahrheit, Gerechtigkeit' Heiligkeit'; es ist selbst „der Gerechte, der das höchste Recht für sich hat"; sein ‚Urtheil ist Gottes Urtheil', und ihm kommt selbst eine ‚Majestät und Herrlichkeit' zu, in der es ‚gewaltig, kräftig, allmächtig ist' (**8**, 1942. 2277 ss. 2283 ss. 2259 ss.; **3**, 2253; **6**, 1109. 1160; **9**, 186; **11**, 2224. 2273; **12**, 1128 u. s. w.). S. oben S. 491. Das ist gewiss, Luther sieht in dem Gesetz einen Reflex der göttlichen Majestät, und begründet von daher die Hoheit und Unwandelbarkeit, das Recht und die Macht des Gesetzes.

Aber schon diese Aussagen selbst und andere mehr führen uns noch tiefer in seine Anschauung hinein und geben uns auch über die Art und Weise der Beziehung Gottes zum Gesetz Aufschluss. Dasselbe ist ihm freilich nicht Gott oder Gottes Wille selbst, sondern nur der

Ausdruck, ‚der Offenbarer' desselben; aber diefs nicht im Sinne einer von dem göttlichen Willen abgelösten oder abzulösenden Abstraction. Wol sagt er, das Gesetz ‚lehre' den Willen Gottes, aber ebenso sagt er häufig ‚es ist der ewige, unwandelbare Wille' (11, 2273; 12, 1116). Das will wol beachtet sein. Das Gesetz weist nicht nur auf den Willen Gottes, als den jenseitigen überweltlichen hin, sondern es hat ihn selbst zu seinem realen Inhalt, aber ihn nach seiner innerweltlichen Gegenwart und Wirksamkeit. Ist doch nach Luthers Anschauung Gott seiner Creatur ewig gegenwärtig, indem er kraft desselben Willens, durch welchen er sie erschaffen, auch in ihr wirkt und sie bleibend trägt, erhält und regiert (7, 1420 ss.; 18, 2297. 2315; s. oben S. 120 ss). Denn sein Wille ‚ist nichts anders, denn die göttliche Gewalt und Macht selbst' (18, 2084). Und eben diese wirkliche und wirksame Gegenwart seines Willens ist es, die Gott in der sittlichen Welt durch das Gesetz bezeugt, indem er sie durch dasselbe für die Creatur vermittelt. Das Gesetz ist Träger des Willens nicht blofs, wie derselbe an sich und als göttlicher der ewige ist, sondern vielmehr wie er der der sittlichen Welt immanente, den währenden Grund und die Kraft ihres Bestandes bildende, der sie erhaltende und regierende Wille ist. Das Gesetz ‚betrifft alle, die ganze Welt insgemein, nicht darum, dass es Moses geschrieben hat, sondern dass Gott alle Menschen geschaffen hat, erhält, regieret' u. s. w. (3, 1557). Und als Träger seiner Gegenwart ist es Organ seiner Wirksamkeit. Es offenbart mithin den Willen und lehrt ihn, weil es selbst die innerweltliche Gegenwart und Wirksamkeit desselben vermittelt. So ist es zumal Offenbarer und Vertreter, Eintreiber und Vollstrecker (*exactor* 11, 2652) des göttlichen Willens und ist eben desshalb selbst die weltregierende und -erhaltende sittliche Macht, das schlechthin und allein zu Recht Bestehende. Und letzteres ist es nicht allein, weil es als Gottes Wille das absolute Recht Gottes des Schöpfers vertritt und in der Welt aufrecht erhält, sondern auch weil es als solches,

wie der Wille Gottes, das eigentlich allein Bestehende, jeden andern Bestand Bedingende ist. ‚Thäte Gott der Schöpfer, der immerdar wirket, die Hand ab, so ginge Alles gar bald zu scheitern und zu trümmern' (**7**, 1423). Darum ist auch das Gesetz die währende Basis und Kraft des Bestandes der sittlichen Creatur; diese steht und fällt mit demselben (**20**, 2019. 2048; **2**, 2227), hat in ihm die Norm, ‚Maſs und Regel', weil die Quelle ‚Grund und Ursache' ihres Lebens; es ist ihr Leben (**9**, 121; **20**, 2309), ihr höchstes Gut, ihre Schutzwehr. Aus diesem Gedankenzusammenhange heraus ist es geredet und aus ihm allein auch gebürend zu würdigen, wenn Luther Gottes Gesetz nicht nur ‚den ewigen, unwankelbaren Willen Gottes' nennt, das ‚mit dem höchsten Recht' (**6**, 1160) in der Welt herrscht über Alles, sondern wenn er weiter es theils als ‚eine gewaltige und lebendige Kraft Gottes', als ‚Gottes Urtheil und Gericht[1], mächtig und unwandelbar wie Gott selbst', theils als ‚eine überaus herrliche und groſse Gabe', als ‚das allerbeste Gut, so die Welt auf Erden hat', bezeichnet (**8**, 2283. 1942. 2291. 2295 u. a. schon genannte Stellen).

Bleiben wir hierbei vorerst stehen, so ist aus dem Dargelegten klar, warum Luther das Gesetz, nach Eintritt der Sünde, durchweg mit dem Zorn Gottes unmittelbar verbinden, Gesetz und Offenbarung des Zorns' für ‚einerlei' erklären (**20**, 2024. 2041) und, wie wir schon oben gesehen, von beiden so Gleichmäſsiges aussagen kann, wie er es thut. Denn Gott als Schöpfer ist in Folge der Sünde nur mit seinem Zornwillen der Welt gegenwärtig; seine Gerechtigkeit, waltet in ihr nur als ‚richtende und strafende', seine ‚Gerichte' sind Gerichte des Zorns und der Verdammniss. Und wie Gott, so ist nun auch sein Gesetz. Es ist Träger

1) Man beachte dabei, dass Luther den Ausdruck ‚Gericht' nicht bloſs in dem engern Sinne von Strafgerichten, als Inbegriff ‚aller Strafen des Zorns' (**3**. 1856), sondern oft auch in dem weiteren, von dem Walten der göttlichen Weltregierung und Vorsehung, überhaupt von der sittlichen Weltordnung versteht (**18**, 2301 u. a. m.).

und Vollstrecker seines Zornwillens. Das ist nun des Gesetzes eigen Werk und rechtes Amt, dass es ,Zorn offenbare, anrichte und ausrichte, indem es nicht blofs den Zorn ,verkündigt', sondern auch alle Menschen desselben ,schuldig macht', sie unter den Zorn ,verurtheilt', und an ihnen, zunächst im Gewissen ,das Gericht und die Strafe des Zorns' vollzieht (8, 1863 ss. 1867 ss. 2257. 2287. 2313. 2371; 4, 678; 5, 1934; 2, 2187 ss. 2760; 11, 2390. 1088. 1205, 1498). Das Gesetz ist darum nichts anders und ,kann nichts anders sein', denn eine Offenbarung des Zorns (8, 1536; 20, 2019). Wie aber Luther ,Zorn und Gericht' d. h. Strafgerechtigkeit Gottes zusammenfasst und in eins schaut (4, 678; 8, 2259), so legt er auch Beides dem Gesetz bei, als dem Organ, durch welches der Zorn Gottes sein Gericht des Todes und der Verdammniss an dem Sünder vollzieht. Durch das Gesetz ,hält Gott Rechnung mit uns, rechtet mit uns im Gewissen'; es ist das ,ewige Urtheil, das im Himmel über uns gangen' (11, 789), ,das Urtheil des Richters' (6, 1271). Denn ,es ist gewiss, dass aller Schrecken und Zittern des Gewissens durch Gottes Mitwirkung geschieht', und ,von dem zornigen Gott herkommt', der ,durch das Gesetz, das sein Gesetz ist', wirkt. Darum ist es ,Gottes ewiges und unwandelbares Gericht', dessen Anklagen und Stürmen Niemand leichtlich vertragen kann (2, 2227). ,Das Gericht, (das Urtheil, damit das Gottlose und Unrecht verurtheilt, gehasset und gestraft wird) übet Gott durch das Wort seines Gesetzes' (4, 3; 6, 3022). Und zwar ,soll durch diese Gerichte verstanden werden sowol das Gesetz, als auch dasjenige, was es in uns wirket. Denn also wird das Gesetz des Herrn das Gerichte des Herrn genannt von seinem Amte, weil es das Fleisch richtet und verdammt oder ein Urtheil fället von dem alten Menschen, (4, 1524). Dasselbe ist gemeint, wenn Luther sagt, dass das Gesetz uns ,vor den Richtstuhl Gottes bringt und das Urtheil über uns fordert'. Endlich sei noch an die zahllosen Stellen erinnert, in denen er das Gesetz selbst ,die Ruthe, Keule und Axt, den Hammer und Donner gött-

lichen Zorns, den Stockmeister, Treiber, Henker' u. s. w. nennt (**2**, 2188; **6**, 214 ss.; **8**, 2249. 2252 ss. 2259 u. a.); ,das ist nun eines Stockmeisters Amt, der den Dieb in den Kerker steckt, zeucht ihn herüber, martert und schlägt ihn an die Wag oder Leiter, so lang bis er die Sünde bekennet; da kömmt denn der Henker und führet den Dieb herfür; so nun die Sünde bekennet wird, so folget die Strafe. Also ist es mit dem Gesetz auch' (**11**, 2883; **6**, 2291). Besonders häufig bezeichnet es Luther desshalb, mit Beziehung auf *Jes.* 9, 4 als ,den Treiber'. Denn wie der Wille Gottes der nie ruhende, sondern ,eine kräftige, unmäfsige, ewige Wirkung Gottes in allen Creaturen ist, die keine Creatur feiern lässet' (**18**, 2297), so ist auch der Träger dieses Willens, das Gesetz der rastlos und unaufhaltsam wirkende Treiber, der ,hinter dem Sünder hergeht', und ihn ,treibet, reizet, jaget, überzeuget, überwindet, und ihn also mit Gewalt zwingt unter die Sünde und den Tod' (**11**, 2652; **6**, 214 ss.).

Gesetz und Zorn, Gesetz und Strafgerechtigkeit Gottes sind also nach Luthers Anschauung zwar nicht schlechthin identische Begriffe, wol aber so congruente, dass ihm das Gesetz, wie es in Folge der Sünde geworden, nichts anders ist, denn Offenbarung des Zornwillens Gottes nach der Fülle und dem Ernst seiner göttlichen Kraft (Zorn), und nach seiner innerweltlichen richtenden Wirkung (Gericht). So ist es ihm nichts Geringeres als der irdische Träger und Vollstrecker des göttlichen Zornwillens mit seinem Gottesrecht und seiner Gotteskraft, der Vertreter der Strafgerechtigkeit Gottes in der Welt. Aus diesem unmittelbaren, in der Schöpfung begründeten Zusammenhange mit dem Zorn Gottes schöpft das Gesetz die ,tödtende Kraft und Gewalt' (**19**, 1756) und das unbestreitbare ,Recht' seiner Herrschaft. Es hat hinter sich, trägt in sich, vermittelt durch sich die Zornwirksamkeit der Majestät Gottes. Daher seine unbedingte Herrschaft über alle Menschen, die der Sünder als Tyrannei empfindet, die aber dennoch eine ,gerechte Tyrannei'

ist, die Alle ‚mit dem höchsten Recht‘ verdammt, und der Keiner entrinnen kann (6, 1160). ‚Wer kann diesem Gerechten seinen Gefangenen losmachen, welche das Gesetz, so der allergröfseste Tyrann ist, gefangen hält‘ (das.)? ‚Der Gerechte ist das Gesetz mit seinem Urtheil, welches ist Gottes Urtheil, das hält alle Menschen gefangen, dass hievon Niemand sich oder Andere frei machen kann, sondern müssen alle, so viel an ihnen ist, ewig darunter gefangen bleiben‘ (11, 2224). ‚Den Gerechten‘ nennt aber Luther das Gesetz, weil es, obgleich sein Amt ein anderes geworden, doch nach wie vor seinem Wesen nach dasselbe geblieben, nämlich Ausdruck des wesensgerechten Willens Gottes, der die Basis und Norm des creatürlichen Lebens bildet. Aber auch darin erweist sich die enge Verbindung, die zwischen dem Gesetz und Gott besteht, dass wie die göttliche Wesensgerechtigkeit oder Heiligkeit keine andere geworden, sondern eben als solche, obzwar anders wirkende, sich in der Strafgerechtigkeit kund gibt und bewährt, gleichermafsen auch das Gesetz von seinem Wesen nicht abfällt, sondern dasselbe dadurch aufrecht erhält, dass es nun dem Sünder gegenüber das Amt des Zorns und der Strafe führt. ‚Das Gesetz ist gut, aber dadurch, dass es gut ist‘ wirkt es richtend, strafend und wird ein Tyrann, ‚nicht durch seine, sondern durch unsre Schuld‘ (6, 218). Ja wie sehr der Zorn Gottes und das Gesetz, nach einer Seite betrachtet, bei Luther zusammenfallen, zeigt sich am sprechendsten darin, dass er von dem Gesetz, wie von dem Zorn sagt, dass es durch Christum ‚gestillet und versöhnet‘ worden sei (8, 2287; 20, 2044). Stärker und entschiedener lässt sich in der That die Objectivität und gottgleiche Dignität des Gesetzes nicht ausdrücken, wie denn auch Luther ‚wider das Gesetz handeln und Gott beleidigen‘, oder dem Gesetz feind sein und Gott feind sein‘ in gleiche Linie stellt (8, 2287. 2276. 2290; 7, 1853; 12, 336). — Als Resultat unsrer bisherigen Untersuchung ergibt sich mithin, dass Luthern das Gesetz in dem eingetretenen Zwiespalt zwischen Gott und Menschen

durchaus auf Seiten Gottes zu stehen kommt. Denn wie es von Hause aus dazu bestimmt ist, Gottes Willen nach seiner wirklichen und wirksamen Gegenwart in der Welt kund zu geben, Träger des welterhaltenden und -regierenden sittlichen Lebensgrundes zu sein, so ist es nun, nach Eintritt der Sünde, Offenbarer und Organ des Tod verhängenden und bewirkenden göttlichen Zorns. Sein Recht ist das höchste, Gottes Recht, sein Urtheil Gottes Urtheil, und es vermag jenes zur Geltung, dieses zum Vollzug zu bringen, weil es mit Gottes Kraft und Gewalt ausgerüstet ist.

Ist dem aber also, so muss es befremden, dass Luther das Gesetz wiederum ganz von Gott abzulösen scheint, indem er dasselbe dem creatürlichen Dasein einreiht, und es nicht nur eine ‚Creatur' nennt, sondern es sogar den gottfeindlichen Mächten: Sünde, Tod, Teufel gleichzustellen scheint [1]. Sehen wir näher zu, so werden wir freilich uns bald davon überzeugen können, dass er Beides nur bedingungsweise thut; aber damit ist uns das Räthselhafte der Erscheinung noch nicht befriedigend gelöst. Dass er, trotz seiner hohen Anschauung von dem Gesetz, dasselbe doch so tief in das Gebiet der widergöttlichen Creatur hineinzuziehen vermag, das verstehen wir erst, wenn wir uns seine Aeufserungen über die Existenzweise des Gesetzes überhaupt vergegenwärtigen. In diesen liegt die Vermittlung jener beiden so sehr divergirenden Gedankenreihen.

Als Träger und Organ des Willens Gottes ist das Gesetz doch nicht dieser selbst, sondern die ihn vermittelnde Offenbarung, d. h. die für die Creatur bestimmte und zugängliche Weise der Kundgebung desselben. Der göttliche Wille, in der sittlichen Welt gegenwärtig und wirk-

1) Auch Hofmann hat sich (a. a. O. S. 55. 47) durch diese Aeufserungen Luthers verleiten lassen, dessen Lehre von dem Wesen des Gesetzes und dem Verhältniss desselben zur göttlichen Gerechtigkeit zu verkennen.

sam, will von dieser als Grund und Norm ihres Seins und Lebens erkannt und befolgt sein, darum hat er sich auch eine ihr entsprechende Wirklichkeit gegeben. Und erst in dieser seiner weltwirklichen, creatürlichen Form ist der Wille Gottes Norm oder Gesetz im weiteren Sinne. Und zwar ist das Gesetz von Hause aus nach seiner Existenzweise ebenso unmittelbar mit dem Dasein der persönlichen Creatur, wie nach seinem Grunde und Wesen mit dem persönlichen Gott verbunden. Es ist nicht einerlei, aber eins mit dem Wesen des Menschen, dem es so ‚ins Herz geschrieben, gegraben, eingebildet und geschaffen' ist, dass es ‚nicht daraus gerissen werden kann', oder ‚es zerschüttert ihm sein Herz' (2, 2227; 3, 1556. 1575; 8, 1506; 20, 2019. 2048 u. s. w.). Das Gesetz und das Herz gehören schlechterdings zusammen. Denn die Liebe zu Gott ist, wie wir oben gesehen, die Summe, der Kern des Gesetzes, und für diese ist auch das menschliche Herz geschaffen. Darum ‚will das Gesetz das Herz haben, dass es heiſse Herze des Gesetzes, und Wille, Muth und alle Kräfte des Gesetzes' (12, 298). Beide sind aber wol zu unterscheiden. Das Gesetz ist und bleibt der ‚Grund und die Regel' für das Sein und Verhalten des Menschen, die objective Basis und Norm desselben. Als solches setzt es jedoch ein ihm verwandtes Leben voraus, für welches es Norm sein kann, oder wie Luther es bezeichnet, ‚eine Seele, die darnach gebildet und geschaffen ist, dass Solches darein falle' (3, 1575).

Solcher Art ist das menschliche Herz wegen des ihm einwohnenden Gewissens. Aber auch das Gewissen ist nicht das Gesetz selbst, ob auch die Stätte, da das Gesetz ‚allererst', d. h. unmittelbar auf das Herz des Menschen trifft (11, 114). Denn das Gewissen bezeichnet Luther als einen ‚Zeugen', oder ein ‚Zeugniss' in uns, das ‚die Sachen betrifft, da man mit Gott zu thun hat' (12, 1430; 11, 1031; 4, 828). Es ist ihm die Seite des menschlichen Herzens, in welcher sich die Gottverwandtschaft und und die Gottgebundenheit desselben unmittelbar und unab-

weisbar für den Menschen kund gibt. In dem Gewissen hat Gott seinen bleibenden, stets offenen und unverwehrbaren Zugang zu dem Menschen als seiner Creatur. Da hält er den Menschen an sich gebunden, hält ihn als Sünder ‚gefangen, gebunden und gibt ihn nicht los', so dass ‚man ihm nicht entlaufen kann', weil ‚nirgends ein Schlupfloch offen bleibt, da man durchwischen könnte' (**11**, 788; **6**, 161); da ‚rechtet Gott mit uns, richtet uns, oder spricht uns los, tröstet uns'. Und zwar ‚rechtet er mit uns durch das Gesetz im Gewissen' (**4**, 3; **8**, 2371; **11**, 2390. 2884). Demnach wirkt Gott durch das Gesetz in dem Gewissen, und das Gesetz durch das Gewissen im Herzen des Menschen. ‚Wenn Gott Rechnung will halten, so lässt er ausgehen die Predigt von seinem Gesetz, und sagt zum Gewissen: du sollst keinen andern Gott haben'; wenn nun das Gewissen Solches höret und das Gesetz recht an Einen kommt, so siehet er, was er schuldig ist' u. s. w. (**11**, 2390 ss.). Es ist klar, Luther will Gesetz und Gewissen wol unterschieden haben. Das Gesetz ist wol ‚inwendig im Herzen', herrschet und waltet im Gewissen' (**2**, 2227; **8**, 2371), aber das Gewissen ist nicht das Gesetz selbst, sondern das ‚Zeugniss' im Herzen: theils überhaupt von der unbedingten Gottgebundenheit des menschlichen Herzens, kraft welcher ihm Gott unverlierbar und es selbst Gott unentrinnbar ist; theils und insonderheit von der jedesmaligen Bestimmtheit und Beschaffenheit der bestehenden Wechselbeziehung zwischen Gott und dem Menschen. Am bündigsten spricht diefs Luther in der Schrift ‚von den Klostergelübden' aus, wenn er dort sagt: ‚Das Gewissen ist nicht ein Ding, das da wirke (wie das Gesetz), sondern ein Ding, das nur richtet über die Werke. Sein eigentlich Werk ist, wie St. Paulus *Röm.* 2, 15 lehret, beschuldigen oder entschuldigen, binden oder lösen, freudig oder verzagt machen. Darum ist sein Amt, nicht thun, sondern von dem gethanen, oder das zu thun ist, urtheilen, obs vor Gott schuldig oder ledig mache' (**19**, 1884). So steht ihm das Gewissen in der Mitte zwischen dem Gesetz, als Aus-

druck des göttlichen Willens, und dem Willen des Menschen, davon Zeugniss gebend, ob diefs bestehende Verhältniss zwischen Gott und dem Menschen ein normales oder abnormes sei. Im normalen Zustande befinden sich Gesetz und Gewissen und Herz des Menschen in voller Uebereinstimmung: ‚es ist eben derselbige lebendige Wille' (9, 121); aber nach Eintritt der Sünde ist ‚das Gewissen mit uns selbst uneins' (4, 828), d. h. der Mensch ist zerfallen mit dem Gesetz, darum auch mit sich selbst. Nun ist das ‚böse Gewissen die Handschrift', die allezeit wider uns zeugt, zugleich die ‚eigene' von uns mit der gethanen Sünde geschriebene (21, 868*), ‚welche wir des Gesetzes halben — wenn das Gesetz uns die Sünde offenbart — von uns geben müssen' (13, 1108), und die des Gesetzes, ‚in unser Gewissen mit der Feder des Gesetzes geschrieben' (5, 728), wodurch das Herz der Sünde überwiesen und zur Strafe verurtheilt wird (8, 1271. 1506; 6, 2291). Also ist unser Gewissen ‚gleich als ein Schuldbuch, da wir über uns selbst Zeugniss geben', und da das Gesetz allezeit wider uns zeugt, denn ‚die Handschrift entstehet durch das Gesetz' (13, 1108).

Wir begnügen uns mit der Herbeiziehung dieser Aussagen Luthers über das Gewissen, da es uns hier nicht darauf ankommt, seine bezügliche Lehre vollständig darzulegen. Wir haben nur aufweisen wollen, wie er das Verhältniss von Gesetz und Gewissen auffasst und dass er Beide sehr bestimmt unterscheidet. Damit ist aber auch schliefslich der Beweis geliefert, dass ihm das Gesetz nicht ein blofses Phänomen des Bewusstseins ist, wie vom Gewissen gesagt werden kann, sondern dass es ihm unterschieden von diesem eine objective, von dem Menschen unabhängige und ihm gegenüberstehende Macht ist und auch bleibt, obgleich es seinen Sitz ‚inwendig im Herzen' hat. Desshalb vermag er auch das Gesetz so drastisch zu personificiren; nennt es ‚den Gerechten', redet es an als ‚Frau Gesetz' (8, 2229. 2322. 2370), und rühmt es an dem Apostel Paulus, dass er ‚aus dem Gesetz einen sehr gewal-

tigen Held oder Riesen macht' (8, 2383), wie er es denn selbst einen ‚Herkules' oder ‚Goliath' nennet (14, 15 ss. 8, 2252). Aber das folgt allerdings aus seinen Aussagen — und damit lenken wir wieder in den directen Weg unsrer Untersuchung ein — dass ihm das Gesetz seiner Existenzweise nach unmittelbar mit dem Wesen der persönlichen Creatur verbunden und an dasselbe gebunden ist.

Demnach ist ihm das Gesetz überhaupt zwar nicht losgelöst von Gott, aber auch nicht bloſs sein irgendwie und wo weltgegenwärtiger Wille, sondern dieser als in das Dasein der sittlichen Creatur selbst eingegangener, der, die Basis und Norm ihres Bestandes bildend, mit ihr innigst verflochten und desshalb auch ihrer Rückwirkung ausgesetzt ist. Seine Wesenheit und Wahrheit hat das Gesetz in Gott unmittelbar, seine Welt-Wirklichkeit in der Creatur. Nach dieser seiner Existenzweise ist es somit der aus Gott herausgesetzte, in die Creatur hineinversetzte Wille Gottes. Und diese Hineinversetzung ist eine so ernst gemeinte, dass die ursprüngliche Norm, wie wir gehört, es durch Schuld der Sünde ‚leiden', sich dazu hergeben muss, die Gestalt des Gesetzes im strengeren Sinne anzunehmen, ein Gesetz des Buchstabens und das Hauptstrafmittel zu wenden, mit welchem der Zorn Gottes die Menschen schlägt. Unter diesem Gesichtspunct betrachtet, ist darum das Gesetz schon nach seiner ursprünglichen und mehr noch nach seiner durch die Sünde bedingten Daseinsweise etwas auch Gotte Objectives; und zwar desshalb weil die Welt Gott objectiv ist, zu der das Gesetz insofern mit gehört, als es mit ihrem Dasein eng verbunden ist und als die Welt in dem Gesetz den Grund und Träger der sie erhaltenden und regierenden Macht, der sittlichen Ordnung, hat. Doch gilt dieſs nur, wie gesagt, von dem Gesetz, nach seiner innerweltlichen, hinsichtlich ihrer Form von der Creatur mit abhängigen Wirklichkeit. Auf diese seine Daseinsweise gesehen, nach welcher es an die Creatur gebunden und von ihr mitbestimmbar ist, kann das Gesetz selbst auch ‚eine Creatur' genannt

werden, wie dasselbe auch von Luther nicht bloſs so genannt und Gott gegenübergestellt, sondern ihm sogar, als eine relativ selbständige Macht, entgegengestellt wird (8, 2382).

Um aber hier in dem Verständniss Luthers nicht fehl zu greifen, haben wir erst zu constatiren, wie dieser Gedanke von ihm nicht gemeint ist. Wenn er nämlich das Gesetz eine Creatur nennt, so kommt ihm dabei weder in den Sinn, es als schlechthin identisch mit dem allgemein menschlichen Bewusstsein zu fassen: er unterscheidet es ja selbst von dem Gewissen; noch will er es überhaupt bloſs in die Reihe sonstiger creatürlicher Mächte, sei es auch etwa an die Spitze derselben, gestellt wissen. Es ist ihm und bleibt ihm auch als ‚Gesetz nach der Sünde' seinem Wesen nach eine übercreatürliche, göttliche Macht unmittelbar. Das zeigt schon klar die oben dargelegte Art und Weise der Beziehung, in welcher ihm das Gesetz zur Majestät und zum Zorne Gottes steht. Sollte aber dagegen daran erinnert werden, was wir oben (§. 19) über das Verhältniss der innerweltlichen Zornmächte zum Zorne Gottes gesagt haben, so ist dieſs grade der Punct, auf den wir zielen, und an dem wir die Richtigkeit unsrer Behauptung zu bewähren haben.

Das ist unbestreitbar: auch die Sünde, der Tod, beide in der Hand des Satans, sind nach Luther Vollstrecker des göttlichen Zorns. Ebenso ist ihm auch das Gesetz Träger und Organ desselben. Aber der groſse Unterschied zwischen diesem und jenen tritt sofort zu Tage, wenn wir erwägen, dass ihm das Gesetz allein Träger des göttlichen Zornwillens und zwar als Vertreter der Ehre, des Rechts, der Macht Gottes in der Welt ist, und dass er demgemäſs das Recht und die Macht jener Mächte aller auf das Gesetz Gottes zurückführt und aus demselben herleitet. Das Gesetz steht über ihnen allen und übergibt erst das sündige Geschlecht der Gewalt derselben. ‚Das Gesetz gibt uns dem Teufel, wirft uns in die Hölle und läſst uns in der Strafe stecken' (11, 2390). Man

vrgl. die weitere drastische Ausführung dieses Gedankens z.B. 11, 2882 ss.; 5, 1949 ss.; 6, 2290 ss. Diefs thut aber das Gesetz dadurch, dass es den Causalzusammenhang, wie creatürlicherseits zwischen Sünde und Schuld, so göttlicherseits zwischen dem Strafzorn und den feindlichen Mächten, insonderheit dem Teufel, knüpft und aufrecht erhält, d. h. dass es diese Mächte zu Zorngewalten, zu Ausrichtern göttlichen Zorns macht.

Es ist von entscheidender Wichtigkeit theils für Luthers Lehre vom Gesetz, theils für die von der Erlösung, sich diesen Zusammenhang oder das Verhältniss genau zu vergegenwärtigen, in welchem ihm das Gesetz, als Träger des göttlichen Zorns, zur Sünde (als Schuld und Strafe), zum Tode und zum Teufel steht. Er spricht sich unzähligemal, fast immer mit directer oder indirecter Beziehung auf *Röm.* 5, 13; 7, 8 und 1 *Cor.* 15, 55. 56, darüber aus, bleibt sich aber auch immer und durchweg in der Anordnung und Darlegung des Zusammenhangs treu. So z. B. gleich bei der Geschichte des Sündenfalls, wo er regressiv verfahrend sagt: ‚Soll der Schlange Kopf zertreten werden, so muss auch der Tod aufgehaben und vertilget werden; soll der Tod vertilget werden, so muss auch das, dadurch der Tod verdienet ist, aufgehaben werden, das ist die Sünde; soll die Sünde auch aufgeräumt werden, so muss auch das Gesetz aufhören‘ (1, 361). Umgekehrt: ‚wo Erlösung vom Gesetz ist, da ist auch Erlösung von Sünde, Tod, wie St. Paulus lehrt 1 *Cor.* 15‘ (13, 284). ‚Wenn die Kraft des Gesetzes zernichtet ist, so wird auch die Sünde zernichtet; wenn aber die Sünde zernichtet ist, so ist auch der Tod zernichtet und aufgehoben, so wird auch alle Macht der Hölle und des Teufels zerstöret‘ (6, 1160; 8, 1870). Es steht damit in keinem Widerspruch, wenn Luther die Sünde ‚den allergewaltigsten, grausamsten und schädlichsten Tyrannen‘ nennet (8, 1609), und z. B. in der letzten Predigt über 1 *Cor.* 15 und sonst wiederholt sagt: ‚wäre die Sünde nicht, so hätte der Tod (und die Hölle) kein Recht noch Macht über uns, hätte kein Schwert noch Spiefs, damit er

uns würgen könnte. Darum ist die Sünde des Todes Stachel' u. s. w. (8, 1501. 1504); ‚denn durch die Sünde kömmt Gottes Zorn und der Tod, darnach kömmt die Hölle und der Teufel, die verdammen ewiglich' (3, 973*. 986 ss.; 8, 1869; 6, 2058; 13, 2573). Oder wenn es wieder an andern Orten heifst: der Tod ohne den Zorn Gottes hätte keine Schrecken und ‚wäre in Wahrheit nur ein Schlaf' (5, 1135). Denn Luther unterscheidet hierbei die Todesherrschaft seitens ihrer creatürlich verschuldeten Ursache und seitens ihrer in dem Zorne Gottes begründeten Macht, da ihm ja, wie wir wissen, der Tod nicht blofs natürliche Folge der Sünde, sondern diefs erst desshalb ist, weil Gottes Urtheil und Gericht über die Sünde. Zu jenen beiden Seiten steht ihm aber ferner das Gesetz in unmittelbarer Beziehung, indem es in dem ‚bösen Gewissen' Beides zugleich constatirt und wirksam bezeugt: die Sündenschuld und den Strafzorn. Darum fällt ihm der Schwerpunct des ganzen Verhältnisses immer wieder in das Gesetz. So fährt er auch an der obigen Stelle alsbald folgendermafsen fort: ‚Woher hat aber die Sünde solche Kraft, dass sie so lebendig und stark wird (‚Reuel im Gewissen'), uns zu würgen und zu tödten? Höre, spricht er, ich will dirs sagen: die Kraft der Sünde ist das Gesetz. . . . Das Gesetz wecket auf den bösen Hund im Herzen, nemlich die Sünde (als Schuld); die Sünde aber und böse Gewissen wirken den Tod. So gehen nun die drei aufeinander' (das. 1504 ss.). Ebenso heifst es in den Thesen wider die Antinomer: ‚Diese drei: Gesetz, Sünde, Tod, können nicht geschieden werden. Denn der Tod und die Sünde sind oder entstehen durch das Gesetze (2 *Cor.* 3, 6; 1 *Cor.* 15). Denn so kein Gesetz wäre, wäre auch weder Sünde noch Tod' (20, 2053. 2054; auch 11, 856). Und ferner: ‚Wenn das Gesetz nicht wäre, wenn dieses nicht anklagte, so wäre die Sünde nicht, so triebe der Treiber nicht an; wenn die Sünde nicht wäre, so drückte uns nicht die Last. Also reizet und treibet das Gesetz die Sünde, die Sünde treibet und bringet den Tod' (6, 214. 216). ‚Kann uns das Gesetz nicht verdammen,

so hat auch der Tod kein Recht und Macht weiter über uns; so muss weiter auch folgen, dass der Teufel nichts wider uns schaffen kann' (5, 1958). In diesem Sinne ist es also gemeint, wenn er das Gesetz, das den Sünder geknechtet hält, ,das höchste Recht des Teufels, der Sünde und des Todes nennt' (6, 1166), oder wenn er von dem Teufel sagt, dass er uns ,durch das Gesetz vor den Rechtstuhl Gottes zieht' (9, 552), denn er hat, wie den Zorn Gottes (9, 915), so auch ,das Gesetz (als ,Offenbarung des Zorns') vor (für) sich, welches sein Patron ist, indem es das menschliche Geschlecht verdammt' (6, 1160).

Wenn Luther desshalb so häufig das Gesetz mit der Sünde, dem Tode und dem Teufel zusammenstellt, dasselbe mit zu den ,drei Heeresspitzen' rechnet, wider welche Christus hat streiten müssen, und zu ,den Feinden' oder den ,dreien grausamsten Tyrannen' des Menschengeschlechts, ja es als den ,allergröfsesten Tyrannen' bezeichnet (5, 1949; 6, 219 ss. 242. 273. 1160. 2799; 8, 1276. 1501), so hat er dabei theils den eben dargelegten Zusammenhang im Auge, theils redet er da von dem Standpunct und aus dem Zustande des dem Gesetz feindlich gesinnten und von dem Fluche desselben geknechteten Sünders heraus. Diesem stehen allerdings Gesetz, Tod, Teufel in gleicher Reihe; er ist ihnen allen, und am meisten dem Gesetz feind. Dadurch würde aber noch keineswegs ein Widerspruch in Luthers Anschauung kommen. Denn dabei kann der specifische Unterschied, der zwischen dem Gesetz und den Verderbensmächten besteht, die diese weit überragende Stellung, welche es als auf Seiten Gottes stehend einnimmt, noch vollkommen gewahrt bleiben und wird auch von ihm gewahrt. Ganz anders aber scheint sich die Sachlage zu gestalten, wenn Luther noch weiter geht und das Gesetz zu diesen Mächten als nicht blofs menschenfeindlichen, sondern auch gottfeindlichen zählt. Das scheint denn auch unsre eben gegebene Erklärung umstofsen und uns zu dem Zugeständniss nöthigen zu wollen, dass ihm

das Gesetz in demselben Sinne, wie der Teufel, auch eine menschenfeindliche Macht sei.

Dass er nicht so verstanden sein will und darf, ist aus Allem klar, was wir ihn bisher über das Gesetz, in seinem Verhältniss zu Gott, haben sagen hören. Aber dann fragt sichs eben, wie sich die bezüglichen Aeußerungen in seine Grundanschauung vom Gesetz eingliedern? Wir schicken gleich voraus, dass Luther es in keiner der übrigens nicht häufigen Aeußerungen, die hier eigentlich in Betracht kommen, mit dem Gesetz an sich zu thun hat, sondern mit ihm nach seinem Amt und zwar sofern als es von der Creatur gemissbraucht, d. h. von der Gnade isolirt und gegen den Willen der Gnade gebraucht ist. Und ebenso stellt er es niemals, was wol zu beachten ist, weder zu Gott an sich (was er ja gradezu ablehnt), noch zu Gott nach seinem Schöpferverhältniss, sondern immer nur zu ‚Gott in Christo' in Gegensatz. Wenn er darum sagt: ‚das Gesetz' oder ‚die Kraft des Gesetzes' muss ‚aufgehoben, abgeschafft, überwunden, ja zernichtet' werden (6, 1159 ss.), so meint er es, wie er ausdrücklich sagt, sofern es ‚die Kraft der Sünde' ist, also nach seinem Amt, und fügt noch obendrein hinzu, dass er es ‚in subtilem Verstande' gesagt haben wolle (das. 1159 vrgl. mit 219 ss.). Welcher dieser subtile Verstand sei, werden wir bald sehen. Und wenn er ferner, wie wir schon oben angeführt, lehrt, dass man das Gesetz ‚nicht leiden noch annehmen, sondern verdammen und verbannen soll' (8, 2455), so setzt er selbst hinzu, nämlich ‚auf solche Weise', wie die Selbstgerechten und Heuchler es wider die Gnade missbrauchen, indem sie, wie er treffend a. a. O. sagt, ‚mit dem Gesetze buhlen und darauf vor Gott trotzen' (12, 1127).

Es kommen somit nur diejenigen Stellen in Rechnung, die sich besonders in seiner Auslegung des Jesaias und des Briefs an die Galater finden, und in denen er von dem Gesetz, weil es ‚sich an Christum gemacht und wider ihn gewütet', sagt, dass es, als eine Creatur, sich unterstanden seinen Schöpfer anzuklagen', dass es ‚viel gröblicher ge-

sündigt, denn wir', und eine Sünde begangen, ,die ihm nimmermehr mag vergeben werden'; denn es sei ,ein Mörder und Gottesdieb, der Gott seinen Sohn ermordet hat' (8, 1893 ss. 2382 ss.). Weil es also Christo das höchste Unrecht angethan, ,derowegen ist es vor Gott in Ewigkeit schuldig', wie auch Sünde, Tod, Teufel schuldig sind (6, 242. Vgl. auch den Sermon über *Ps.* 68, 19; W. 5, 1951 ss.). So willkürlich und unbegründet es auch ist, auf dergleichen Aussprüche hin Luthern eine Art von gnostisch-dualistischer Lehre unterzuschieben, so nichtssagend und oberflächlich ist es freilich auch, sich über dieselben und ihres Gleichen mit der faden Bemerkung hinwegzusetzen, dass sie zu den übertreibenden Kraftworten des Mannes gehören, der doch sehr wol — und grade bei solchen charakteristischen Aeufserungen — wusste, was er redet und warum. Betrachten wir beide Stellen näher, so beleuchten und erklären sie sich insofern, als die letztere eben das, was sie mitsammt der ersteren von dem Gesetz sagt, auf den Teufel zurückführt, und diesen als ,den in Ewigkeit Schuldigen' bezeichnet, weil er ,eine solche Sünde begangen, die nicht kann vergeben noch ausgesöhnet werden, da er den Sohn Gottes getödtet hat' (6, 239 ss.). Ein rohes Verständniss dieser Aussprüche könnte alsbald aus ihnen folgern, dass Luthern der Teufel und das Gesetz eins und dasselbe seien. Nur müsste man dann noch einen Schritt weiter gehen und sich dazu verstehen, Luthern aufzubürden, dass er auch Gott und den Teufel identificire, und so seine ganze Theologie in eitel Teufelei aufzulösen. Denn er lehrt ja auch, dass — nach der Vernunft gemessen — ,Gott viel mehr Sünde denn der Teufel habe und erschrecklicher und greulicher' denn dieser sei (3, 1215; 10, 227). Die aufmerksame Erwägung jener Stellen dagegen wird bald erkennen, dass Luther in sehr bestimmt umschriebener Weise und Beziehung dort von dem Gesetz redet. Er hat es ja abermals mit dem Gesetz nach seinem Amt, theils in seinem Verhalten gegen den leidenden Christus, theils insofern zu thun, als es dabei ,als eine Creatur', und

zwar als eine von dem Teufel gemissbrauchte, so gehandelt hat. Denn er sagt ausdrücklich, der Teufel, meinend Christus wäre ein Sünder, wie wir, habe ihn dem Gesetz unterworfen; darum habe es auch seine Kraft der Anklage und des Fluches wider uns verloren, weil der Teufel eine solche Sünde begangen (6, 239. 241).

In so weit als diese Gedanken in Luthers Erlösungslehre eingreifen und von dieser aus erst ihr volles Verständniss erhalten, können wir dieselben hier noch nicht weiter verfolgen. Für unsren Zweck haben wir aber hierorts davon Act zu nehmen, dass Luther an allen zuletzt erörterten Stellen immer nur von dem Gesetz redet, nach seinem von der Creatur veranlassten und herausgeforderten, und obendrein von ihr (sei es den Menschen, sei es dem Teufel) wider die Gnade, wider den Gott und den Mittler der Gnade gemissbrauchten Amte. Er fasst dasselbe mithin nach seiner innerweltlichen, mit dem Dasein der Creatur eng verflochtenen Existenzweise und Wirklichkeit, nach welcher es, mitten hineingestellt in die der Sünde und dem Satan unterworfene Welt, dieser zugleich auch in die Hand gegeben und von ihr in die Hand genommen ist. Darum geräth er auch nicht in Widerspruch mit seiner Lehre vom Wesen des Gesetzes. Denn jenes Amt desselben steht ja im Gegensatz auch zu der ursprünglichen Bestimmung des Gesetzes selbst und ist ihm erst durch das Verhalten der Creatur aufgenöthigt; und der Missbrauch vollends, den diese mit ihm treibt, steht zu jener Bestimmung gradezu im Widerspruch. Wol aber erkennen wir, wie ihm das Gesetz, also betrachtet, auf Seiten der Welt und im Gegensatz zu Gott zu stehen kommen muss. Aber, wolverstanden, nur dieses, als das seiner eignen Bestimmung gleichfalls nicht homogene Gesetz des Buchstabens, das Luther dem Gesetz des Geistes gegenüberstellt (‚durch das Gesetz wird Hass erwecket wider das Gesetz‘ 9, 119); und dieses wiederum im Gegensatz nur zu Gott in Christo und auch nur unter ernstlichster Verwahrung

dagegen, dass es nicht, wie allerdings mit dem Zorne Gottes, auch ebenso mit den Verderbensmächten, am wenigsten mit dem Teufel, auf gleiche Linie gestellt und zusammengeschlossen werde. Von diesen will er es trotz dessen hoch und weit unterschieden haben. Das geht ja am unwidersprechlichsten daraus hervor, dass er durchweg lehrt, dass das Gesetz, auch in der Gestalt des Buchstabens, geistlich sei, ‚denn es will den Geist haben', der es erfüllt, ‚und wir haben noch nie in der Schrift gelesen, dass das Gesetz fleischlich ist genannt, welches mit den Buchstaben wird geschrieben' (**9**, 123 ss.). Darum sagt er auch, dass dasselbe nur ‚in subtilem Verstande' (**6**, 1159) aufgehoben werde, während Sünde, Tod, Teufel für die Erlösten ganz vernichtet, zerbrochen, zu nichte gemacht werden. Dort ist ihm also die Aufhebung eine bejahende, hier eine schlechthin verneinende. Für die Gottlosen ‚bleiben' freilich auch Sünde, Tod, Teufel, Hölle, weil sie unter dem Gesetz des Zorns bleiben (**8**, 1882); umgekehrt sind für die Erlösten Sünde, Tod und auch das Gesetz durch Christum ‚zubrochen'; aber fährt Luther fort: ‚wie ist das Gesetz zubrochen? Sünde und Tod . . . müssen auch gar aufhören; aber das Gesetz ist also zubrochen, dass es nicht mehr treibet, und werden frei von seinem Fodern und Treiben, damit, dass wir ihm gnug thun durch Christum, und leben nun und thun aus dem Geist Alles freiwillig, was das Gesetz uns abtreiben und abfodern wollte' (**11**, 2654. S. auch **7**, 1447). Die Gläubigen haben Christum, ‚welcher das Gesetz aufgehaben und weggenommen, die Sünde, Gottes Zorn und Tod überwunden und allerdings getilget hat' (**8**, 1869). Zu hunderten von malen und in allen Schriften ermüdet Luther nicht zu wiederholen und zu bekräftigen (wir haben schon oben darauf hingewiesen), dass Christus ‚das Gesetz nicht abgethan', sondern es ‚seliglich aufgehaben', es ‚lieblich' gemacht, und uns den Geist und die Kraft gegeben habe, es ‚zu lieben und zu erfüllen' (**12**, 343. 313. 49; **6**, 219. 1159. 2291; **7**, 1447; **8**, 2334; **11**, 2266. 2273; **20**, 2044.

2052. 2059). Ja, wie er von dem Zorne sagt, dass uns die Liebe Gottes von ihm nur erlöst, indem sie ihn bejaht und aufrecht erhält, ebenso lehrt er auch von dem Gesetz: ‚obwol das Gesetz mit seinem Zorn bleibet, sollst du (armer Sünder) gleichwol auch bleiben, das ist, du sollst nicht sterben' (8, 2286. 1882).

Wenn also Luther das Gesetz nach seinem Amt Gotte gegenüberstellt, so geschieht diefs in voller Uebereinstimmung mit seiner Lehre vom Wesen und Unterschied des Gesetzes selbst und überhaupt mit seiner Gesammtanschauung, für welche der Gegensatz ‚Gott aufser Christo und in Christo' von constitutiver Bedeutung ist. Wie er, nachdem Gott in Christo seine Gnade offenbart, nichts mehr wissen will von ‚dem gerechten Gott des Zorns', ebenso sagt er auch, ‚wir wollen den Gott nicht haben, der nicht mehr kann, denn Gesetz geben' (9, 420). Wie er die Zornwerke als die der Liebe Gottes ‚fremden' Werke bezeichnet, ebenso gehören ihm auch die Wirkungen, welche das Gesetz nach seinem Amt übt, zu diesen Gott fremden Werken. Wie er endlich zwischen dem richterlichen und dem väterlichen Zorn Gottes, aufser und in Christo, unterscheidet, so auch zwischen dem Gesetz vor Christo und ohne ihn, und nach Christo und unter ihm (Gesetz des Buchstabens und des Geistes; s. unten und 20, 2044). Dabei hat er immer, wie schon oben gezeigt worden, dieselbe praktische Tendenz, gerichtet gegen jene selbstgerechte und seelenverderbliche Gesinnung, welche das Gesetz, ‚den Willen Gottes nach der ersten Offenbarung', von dem ‚Willen nach der Offenbarung durch Christum' (12, 1268) lostrennt und isolirt, und mit jenem gegen diesen Willen der Gnade ‚buhlt', indem sie lediglich an dem Schöpferverhältniss festhält und demgemäss das Gesetz behandelt ‚als sei es allein Gottes Wort', während uns Gott in Christo ‚Gröfseres und Besseres' geschenkt, ‚nämlich die Gnade, Glaube, Segen u. s. w. (9, 420; 8, 2322). Dieses Gesetz, ‚dadurch man gedenkt vor Gott gerecht und selig zu werden', und das, wider den Willen der Gnade

Gottes und durch Schuld des Menschen, ‚uns dringet, dass wir Christum verlassen sollen', ist ein ‚eitel falsch erdichtet Ding, wie des Türken Alkoran und des Pabsts Gebot'; denn das rechte, d. h. recht gebrauchte Gesetz gibt dem Evangelium Raum und weiset zu Christo (8, 2451; 9, 424 ss.). Man vergleiche dafür noch folgende instructive Stelle: ‚Warum nennt doch St. Paulus — fragt er — das Gesetz, das, eine göttliche Lehre, vom Himmel herabgegeben ist, mit so feindseligen und lästerlichen Namen? Wer sich nun darüber hoch bemühet und bekümmert, dass ers gerne wissen wollte, dem antwortet St. Paulus also: dass das Gesetz beides sei: heilig, gerecht und gut, und zugleich auch ein Amt der Sünden und des Todes. Doch mit einem Unterschied: ehe der Glaube kommen, ist es gut; denn es ist unser Zuchtmeister auf Christum; nachdem er aber kommen ist, ist es der Tod. Denn es treibt Christum aus und setzet Mosen wieder an seine Statt' (8, 2373). Aber Christum austreiben, das heifst ihm auch das Gesetz des Geistes austreiben, weil den Glauben, ‚der das Gesetz mit Liebe des Gesetzes hält' (9, 119).

Doch ist uns damit, wie wir zugeben, das volle Verständniss jener Aussagen Luthers über das Gesetz wol ermöglicht, aber noch nicht ganz erledigt. Die Parallele zwischen dem Zorn und dem Gesetz trifft dennoch nicht ganz zu, und kann es auch nicht, da ihm beide nicht identisch sind. So stark auch Luther sich über den Zorn Gottes auslassen kann, so weit geht er hierbei doch nie, wie bei dem Gesetz; und am wenigsten kommt es ihm in den Sinn den Zorn als ‚eine Creatur' zu bezeichnen, und ihn gleichsam vor Gott zur Verantwortung zu ziehen. Diefs bildet auch den unterscheidenden und bezeichnenden Punct. Das Gesetz könnte von der Creatur gar nicht in der Weise, wie Luther davon redet, gegen Gott und seinen Gnadenwillen gemissbraucht werden, wenn ihm nicht kraft des göttlichen Schöpferwillens von Hause aus eine von Gott unterschiedene, relativ selbständige Daseinsweise zukäme. Eine solche hat es auch, wie wir oben gesehen,

weil es unmittelbar mit der Creatur zusammengeordnet ist, deren in und mit ihrer Schöpfung gesetzte, sie tragende Basis und Norm es bildet. Als solches, ursprünglich eingeschaffen dem menschlichen Herzen, steht es auch mit der Schöpfung Gotte gegenüber, und vertritt auch vor Gott, aber vor ihm als Reflex und Träger seines eigenen, unverbrüchlichen Willens, so weit derselbe sich in dem Schöpferverhältniss kund gethan, eben dieses Verhältniss mit seinen Bedingungen, seinem Lohn und seiner Strafe, aber auch nur dieses. Insofern vertritt es auch das Recht der Creatur vor Gott, hält die Ansprüche derselben auf Verdienst und Lohn aufrecht, und bildet so die von Gott selbst für jenes Verhältniss der Gegenseitigkeit sanctionirte Basis desselben. Diefs liegt ja offenbar der Anschauung Luthers zu Grunde, wenn er das Gesetz ‚den Rechtstuhl' nennt, ‚den Gott dem Menschen gestellet', und da er mit uns, im Unterschied von dem ‚Gnadenstuhl', nach ‚Recht und Gesetz, Werk und Verdienst' handelt; oder wenn er den Missbrauch des Gesetzes eben darin sieht, dass der verblendete und selbstgerechte Sünder, das neue Gnadenverhältniss Gottes zu uns in Christo nicht achtend, zu seinem Verderben an dem alten Rechtsverhältniss festhält, auf sein ‚Recht trotzt wider Gott, stracks mit dem Kopf zum Richterstuhl läuft, Recht ohne Gnade haben und mit Recht unsrem Herrn Gott den Himmel angewinnen, abverdienen und abkaufen will' (**9**, 549 ss. 554 ss; **3**, 2708 ss. 2493), während es jetzt vielmehr gilt, ‚vom Recht auf Gnade sich berufen' (**9**, 559 u. ö.). Denn wenn Gott mit uns ‚nach Recht und Verdienst handeln sollte, so sind wir wie wir gehen und stehen des ewigen Zorns und höllischen Feuers werth'. Als Sünder vor Gott ‚Recht suchen und fordern, ist darum so viel gesagt: gehe mit mir ins Gericht und gib mir, was ich verdient habe' (**3**, 2712). Denn nach dem Recht des Gesetzes ‚gehört einem Sünder nichts, denn die Strafe' (**6**, 3000; **11**, 2391); darum sollen wir, wenn wir mit Gott handeln und vor seinem Gerichte bestehen wollen, ‚nur auf kein Recht gedenken, sondern ihm Recht, uns Unrecht geben' (**7**, 999. 1008).

Wie wir es schon oben erkannt haben, so bestätigt sichs uns auch hier: Luther fasst das Schöpferverhältniss Gottes zur persönlichen Creatur als ein Rechtsverhältniss, das durch Schuld der Sünde zu einem richterlichen geworden. ‚Hier müssen wir reden — predigt er i. J. 1537 — nach der Weise eines weltlichen Gerichtshandels; da ist Richter, Schuldiger, Stockmeister, Henker u. s. w.; also gehet es im Gewissen auch. Wenn ich gesündiget habe, so fällt das Gewissen ein Urtheil über mich und lädt mich vor Gerichte und weiset mir den gestrengen Richter, Gott. Wenn der sauer siehet, so zuschmelzt das Herz. Auf der andern Seite stehet der Tod und spricht zu dem Richter: der Sünder ist mein; der Teufel hat den Spiefs in der Hand und will den Sünder hinreifsen. Da werde ich kleinmüthig und spreche: nun bin ich ewig verloren; das ist denn die Hölle und ewige Verdammniss‘ (**12**, 2018 ss.). Diefs Gericht hat Gott ‚von Anfang der Welt bisher geübet und wird es auch üben bis ans Ende der Welt‘ (**6**, 2366). Da ‚hält er Rechnung mit uns durch Gesetz‘ (**11**, 2390); spricht zu uns: ‚du musst bezahlen, ich habe Recht dazu, will um deinetwillen mein Recht nicht aufheben‘ (**11**, 2394); da verfährt er nach ‚dem Recht und der Sentenz des Gesetzes‘, das da lautet: *‚fiat justitia‘* (**13**, 1349); ‚Gott ist den Frommen gnädig und den Bösen ungnädig‘ (**6**, 2366. 3022); ‚rechtet mit uns nach dem Gesetz, richtet recht und urtheilt, nach dem ein Jeglicher verdient‘ (**4**, 3; **5**, 701 ss.; **11**, 21 ss.; **8**, 2371 u. s. w.). Kurz, Rechtsstuhl und Gnadenstuhl: unter diesem häufig verwendeten und sehr ausgeführten Bilde (**9**, 548 ss.) veranschaulicht Luther das Weltverhältniss Gottes als des Schöpfers und des Erlösers. Wenn er also dem Gesetz eine relative Selbständigkeit zuschreibt, auch Gott gegenüber, so hängt diefs damit zusammen, dass ihm das Gesetz überhaupt, kraft des eignen Willens Gottes, ‚Grund und Regel‘ für den Bestand und die Ordnung der sittlichen Welt ist, zu der es selbst gehört. Viel mehr noch gilt diefs aber von dem Gesetz ‚nach der Sünde‘. Denn da steht es nicht bloss der sündigen Menschheit, aus dem

Herzen derselben hinausgewiesen, äufserlich und fremd, anklagend und verurtheilend gegenüber; sondern es steht auch der Gnade und dem Gott der Gnade entgegen, weil es an sich und als Ausdruck des Schöpferverhältnisses nichts von der erlösenden Liebe und von der Gnade, sondern nur von Recht, und zwar jetzt nur von dem Strafrecht des göttlichen Zorns weifs (8, 1854). ‚Es macht nicht Gottes Gnade offenbar, sondern richtet nur Zorn an' (8, 2259. 2267). Als solches steht das Gesetz, ursprünglich berufen Ausdruck des Gott und die Menschen verbindenden Bandes zu sein, nun zwischen beiden, vertritt Gottes Schöpfer-Ehre und -Recht, und gibt seinen Anspruch auf das menschliche Herz nicht auf. Es beweget Gott nicht, seine ‚Verheifsung zu halten, sondern reizet ihn zu Zorn und verhindert' (9, 175); ‚es lässt uns nicht vor Gott, und gibt der Gnade nicht Raum, uns zu helfen' (13, 287; 12, 196). Denn das durch dasselbe begründete Verhältniss, die in ihm gegebene und geregelte Ordnung ist unwandelbar und unwiderruflich. Darum gibt es auch keine Herstellung des gelösten Verhältnisses, es sei denn durch einen andern Mittler, denn Moses, d. h. einen solchen, ‚der zwischen dem Gesetz und dem Volke also handle, dass beide, das Volk unverletzet und das Gesetz auch in seiner Kraft und Macht blieben, und also das Volk mit dem Gesetz übereinkomme und eins werde', d. h. das ‚versöhnte und gestillte' Gesetz wieder von dem Herzen Besitz nehme, indem es aufhört Gesetz des Buchstabens zu sein und wieder der ursprüngliche ‚lebendige Wille in den Herzen' wird, und Adam wieder wird, ‚wie er gewest, ja viel besser' (8, 2285 ss.; 9, 121; 19, 1770; 20, 2052).

Wir kommen damit auf den letzten, hinsichtlich der Beziehung Gottes zum Gesetz zu erörternden Punct, auf die Frage: ob und wie nach Luthers Lehre auch Gott an das Gesetz und dessen Forderungen gebunden sei? Nach dem bisher Dargelegten werden wir uns nicht wundern, dass er darauf mit Ja und mit Nein antwortet. Doch gibt er die bejahende Antwort auf unsre Frage viel häufiger und direc-

ter an den entscheidenden Orten, während die verneinende einen bestimmten Gegensatz im Auge hat und nur in diesem Zusammenhange richtig verstanden werden kann[1]. Wir erinnern nur an die centrale Stellung, die Luther dem Gesetz einräumet, und an seine uns schon bekannten Aussprüche über die schlechthinige Unverbrüchlichkeit des Gesetzes? Ist es ihm doch ‚Gottes ewiger, unverrücklicher, unwandelbarer Wille' (**11**, 2273; **12**, 1116; **2**, 2227); nicht blofs für die Creatur, der Gott ‚sein Gesetz nicht umsonst gegeben' haben will (**13**, 995), und die dasselbe ‚nicht abschütten' kann (**2**, 2227), sondern auch für Gott, der nachdem er seinen Willen offenbart, dem dadurch begründeten Verhältniss einen unwiderruflichen Character aufgeprägt hat. Oder welchen andern Sinn hat es, wenn Luther sagt: ‚Wir sind die, so wider Gott und sein Gesetz gehandelt und derhalben uns gröblich und schwerlich an ihm versündigt, dass Gott uns dieselbige grofse Sünde nicht nachlassen noch übersehen kann. Denn Gott kann je sein Gesetz nicht widerrufen, sondern will kurzum, dass es soll gehalten werden; so können wir seinem Zorn und Gericht nicht entrinnen' (**8**, 2287; **11**, 2263)? Oder wenn er predigt: ‚der Barmherzigkeit und Gnade ist kein Raum über uns und in uns zu wirken oder uns zu helfen, der Gerechtigkeit muss zuvor genug geschehen', d. h. wie die folgenden Worte ausführen, dem Gesetz muss vollkommen genug gethan sein (**12**, 196; vgl. **13**, 283 ss.), es muss aufrecht erhalten bleiben mit seiner Kraft, seiner Macht und seinem Zorn (**8**, 2285 ss.)? In eben demselben Sinne sagt er: ‚das Gesetz ist eine Zeitlang (d. h. bis Christus ihm genug gethan) gleichwie ein Herr im Himmel gewesen, denn es hat uns Menschen vor

1) Gegen Weisse; s. oben S. 280 ss. Auch v. Hofmann (a. a. O. S. 79) hat diesen Thatbestand übersehen; anders hätte er sich nicht dem Zugeständniss eines zwischen seiner und Luthers Lehre bestehenden Dissensus durch die, ob auch unsicher ausgesprochene Behauptung entziehen können, dass Luther jene Frage verneine.

Gott verklagt‘ (**13**, 289). Ist doch auch der Zorn, durchs Gesetz offenbart, selbst ‚ein ewiges Urtheil, der strenge unwandelbare Ernst Gottes über Sünde und Sünder‘ (**11**, 788 ss.). Wie denn Luther überhaupt vom Willen Gottes lehrt, dass er ‚nicht ungewiss, sondern unverrücklich und gewiss, unveränderlich und ewig‘ sei, weil er ‚die göttliche Natur und Art selber ist, die ewiglich nicht verändert wird‘ (**18**, 2083 ss. 2089). S. oben p. 491 ss.

Damit steht in keinem Widerspruch, wenn Luther die menschliche Vernunft zurechtweist, die Gottes Vorsehung meistern will, ‚mit Gott hadert, dass er soll nach menschlicher Weise und Rechten thun, was sie recht dünket‘, und die ihn zur Rechenschaft zieht, ‚dieweil seine Worte und Werke ein wenig höher sind, denn im Kaiserrecht u. s. w. geschrieben stehet‘ (**18**, 2342). Aber auch dann widerspricht er sich nicht, wenn er lehrt, ‚dass Gott *exlex*, sein Wille an kein Gesetz gebunden sei‘ [1]. Doch würden

1) Wir theilen hier die betreffenden, schon früher (S. 85. 117) beiläufig erwähnten Aeuſserungen *in extenso* mit: ‚Er ist Gott — heiſst es in der Schrift wider Erasmus (**18**, 2302) — dess Willen man kein Gesetz, Grund noch Ursach geben kann; denn nachdem ihm nichts im Himmel oder Erden gleich ist, nichts auch über ihn ist, kann man ihm keine Regel, Ziel noch Maſs setzen, sondern sein Wille ist ein Maſs und Regel aller Creaturen Denn wenn sein Wille ein Maſs oder Regel, Gesetz, Grund oder Ursache hätte, so wäre es schon nimmer Gottes Wille. Denn was er will, ist nicht darum recht, dass er es hat sollen oder müssen also wollen; sondern gleich widersinnisch, das er will, ist darum recht, dass er es so will‘. Weiter ausgeführt finden wir denselben Gedanken in der Ausl. von 2 *Mos.* 9, 16, wo Luther in Veranlassung der Verstockung des Pharao sich folgendermaſsen äuſsert: ‚Die Vernunft will allezeit Gott hofemeistern, ob er Fug und Recht habe, will Gott messen nach ihrem Gesetze und Gedanken. Aber das musst du aus deinem Kopf lassen, dass du kein Gesetz und Maſs auf Gott gibest, denn er ist nicht eine Creatur, er ist unermäſslich. Dem Menschen ist ein Maſs gesetzt, ich soll so und so thun. Gott gibt dir Gesetze, und nimmt von dir keines; er steckt dir ein Ziel, und du nicht ihm. Darum ist es (etwas) nicht recht,

würden wir es uns zu leicht machen und dem Vollgehalt dieser Aussagen nicht gerecht werden, wenn wir Luthern in ihnen etwa nicht mehr lehren lassen wollten, als dass Gott an kein Gesetz aufser ihm gebunden sei. Er geht offenbar viel weiter. Er will nicht nur, dass wir Gott nicht meistern sollen nach unsren Gedanken, sondern dass wir ihn und sein Thun auch nicht bemessen sollen nach seinem Gesetz, da was Gott thue gut sei, einfach desshalb, weil er es selbst will und thut. Denn Luther sagt ja auch von dem Gesetz, welches Gott hinausgibt, dass er dasselbe nicht wieder hinaufnehme, ihm nicht unterstellt sei; er könne überhaupt wider kein Gesetz sündigen, sei *exlex*, weil sein Wille über alle Gesetze sei. Es ist klar,

dass du es also will't und also für recht und gut ansiehest; sondern wisse, dass er es also will haben und also gebeut; sein Wille ist gesetzt über alle Gesetze. Wenn er spricht: ich will es also haben, denn so ist es über alle Gesetze, denn er ist ein unendlicher Gott, und hat es Macht und Fug . . . Gott kann wider Gesetz nicht sündigen, dieweil ihm keines vorgestellet. Derohalben ist es alles gut, was er thut. Er gibt das Gesetz aus, aber nimmet es nicht wieder hinauf. Es gebühret Niemand, denn alleine Gott, Gesetz und Lehre zu geben, wie man leben und fromm sein solle. Gott aber soll ich kein Gesetz ordnen, wie er die Welt oder Menschen regieren möge. . . . Ihn soll Niemand messen oder ihm Gesetze vorschreiben, denn Gott ist *exlex*, wie man saget. . . . Er will thun, wie es ihm gefället und muss also thun, denn sein Wille ist das Gesetze, es kann nicht anders sein. Der Mensch wird darum fromm genennet, wenn er handelt und lebet nach dem Gesetz. Mit Gott kehre es gar um; da heifset ein Werk darum gut, dass es Gott thut. Mein Werk ist nicht darum gut, dass ich es thue, sondern dass es nach dem Gesetze Gottes gethan ist. Ich muss aus meinem Sinne in ein Höheres treten, nämlich in das Gesetz Gottes. Gott ist nicht darum fromm, dass er diefs Werk thut, sondern darum ist das Werk recht, gut, heilig und wohlgethan, denn er selbst thut es; und also die Gutheit herkömmet von Gott, und nicht von dem Werke. Gott ist der Thäter und nimmet die Gutheit nicht von dem Werk oder Gesetz' (**3**, 1213 ss. 1223).

Luther will damit vor Allem die unbedingte Absolutheit und Welterhabenheit der göttlichen Majestät gewahrt haben, die nur dann sie selbst ist und bleibt, wenn Gott auch ‚der Herr, der Schöpfer und Gott' des Gesetzes ist (8, 2382). ‚Denn freilich Niemand — sagt er — er sei gleich Mensch oder Engel, ist über das Gesetz oder sein Herr, ohne Gott allein' (8, 2388). Dabei aber haben wir zuvörderst wol zu beachten, dass ihm diese Herrschaft Gottes über das Gesetz nicht auch die Möglichkeit eines Wirkens Gottes im Widerspruch mit seinem Gesetz einschliefst; er verneint diefs, wie wir gehört, ausdrücklich. Nur der Teufel ist ihm die Antithese des Gesetzes, Gott dagegen bezeichnet er in den Tischreden als die *thesis decalogi* (**22**, 1085). Ferner aber verdient es ebenso beachtet zu werden, dass Luther den Gedanken von der Ueberherrschaft Gottes nicht etwa blofs im Interesse der göttlichen Majestät und ihrer für uns unerforschlichen Wege der Weltregierung geltend macht, wie er diefs allerdings in den mitgetheilten Stellen thut; sondern derselbe hat ihm auch praktische Bedeutung für die Erlösung und den Heilsglauben. Denn wenn Gott von dem Gesetz, als Ausdruck seines Willens, nur unterschieden wäre, wenn er nicht vielmehr als Herr des Gesetzes über demselben stünde, so könnte Luther auch nicht den von dem Gesetz bedrängten Sünder anweisen, vor diesem zu Gott zu fliehen, und zum Gesetz gleichwie zu dem Teufel, der das Gewissen durch das Gesetz martert, zu sprechen: ‚Was gehen dich meine Sünden an, ich bin nicht dein Sünder, ich habe nicht wider das Gesetz, sondern allein wider meinen Gott gesündigt, der barmherzig und langmüthig ist' (5, 773).

So lehrt Luther in der That Beides: Gott ist an kein Gesetz, auch nicht an das von ihm selbst gegebene gebunden, und er kann sein Gesetz nicht widerrufen. Aber dort redet er von Gott *absolute*, nach seiner ewigen Gottheit und Majestät; hier von Gott als Schöpfer in seinem Weltverhältniss. Zwar hört Gott als Schöpfer nicht auf, der

selbsteigene Gott und der freie Herr über seine Schöpfung, also auch über das Gesetz zu sein, welches den Bestand und die Ordnung derselben bedingt und regelt. Denn sie ist eben seine Schöpfung und nicht er selbst. Die gefallene Creatur kann und darf ihn darum auch nicht ihrerseits an sein Gesetz binden wollen. Das ist es, was Luther vor Allem unbedingt anerkannt und gesichert haben will: das Gott-Sein und Gott-Bleiben des Schöpfers. Kraft desselben muss die sündige Creatur ihm zugestehen, dass er zwar nicht wider sein Gesetz handeln, aber, wenn er will, sein Gesetz widerrufen kann. Er würde damit nicht aufhören Gott zu sein, wol aber wäre er dann nicht mehr Schöpfer dieser Welt und diese selbst wäre damit auch in ihrem Dasein aufgehoben. Weil aber Gott selbst nach seinem freien Willen diefs Verhältniss als ein bleibendes und ewiges gewollt und gesetzt hat, darum ist er auch an das Grundgesetz dieses Verhältnisses, wie er es gewollt hat, gebunden, frei gebunden durch seinen eigenen Schöpfer-Willen. Er kann also das Gesetz doch nicht widerrufen, weil sein Wille diesem Gesetz mit der Welt, der es von ihm eingeschaffen ist, ein weltwirkliches, selbständiges Dasein auch sich gegenüber verliehen, so dass Gott Beides, sein Schöpferverhältniss und den Weltbestand, nur erhalten kann, indem er das Gesetz aufrecht erhält. Für sich also, sein Wesen und Wollen, ist Gott nicht an das Gesetz gebunden, ‚er kann wider das Gesetz nicht sündigen‘; aber für die von ihm gewollte und geschaffene Welt, soll anders sie und sein Verhältniss zu ihr Bestand haben, ist er daran durch seinen eignen Willen gebunden. Als Gott und Herr steht er über dem Gesetz und kann über dasselbe frei walten und hinausgreifen, denn sein Wille hat sich in dem Gesetz nicht erschöpft; er hat seinen Willen für sich, nach wie vor, und hat diefs auch darin erwiesen, dass er uns ‚über das Gesetz noch ein ander Wort als seinen endlichen und letzten Willen gegeben hat‘ (**9**, 421; **12**, 1135ss. 1268). Aber Welt-erhaltend und -erlösend kann er diese seine Herrschaft über das Gesetz nicht im Widerspruch mit dem-

selben erweisen; ‚er kann dabei sein Gesetz nicht widerrufen', weil den Willen nicht zurücknehmen, der das Dasein und Sosein der Welt bleibend gewollt und geordnet, und sich als solchen eben in dem Gesetz geoffenbart und verwirklicht hat.

Wie es nun demüthige und heilbringende Unterwerfung der sündigen Creatur ist, Gott das Recht der Zurücknahme seines Gesetzes und damit der Weltvernichtung zuzuerkennen, so ist es verderblicher Hochmuth wider Gottes Majestät, ihn an das Gesetz und nur daran binden zu wollen. Denn kann Gott nichts anderes, als sein Gesetz nicht widerrufen, so ist auch die schuldige Creatur seinem Zorn und dem ewigen Tode bleibend anheimgegeben. Darauf vielmehr, dass Beides zumal feststeht: dass Gott das Gesetz nicht widerrufen kann, und dass er dennoch der Herr über das Gesetz ist — beruht die Möglichkeit der Welterlösung und die Nothwendigkeit ihres Vollzugs in Uebereinstimmung mit dem Gesetz. Die Freiheit und Herrschaft Gottes gegenüber dem Gesetz ist darum keine abstracte und unfruchtbare Möglichkeit, sondern sie ist uns zum Heile Wahrheit und Wirklichkeit geworden in der Thatsache der Erlösung, in welcher Gott zugleich sich als über dem Gesetz stehend und das Gesetz als unwiderrufliches erwiesen hat. Das ist der übergreifende, ‚andere und letzte Wille Gottes'; nicht ein Wille, der seine Freiheit und Macht zum verdienten Verderben und Vernichten des schuldigen Geschöpfs offenbart, sondern der Wille der Liebe und Gnade Gottes in Christo, der zum Sünder spricht: ‚du armer Sünder, das Gesetz soll bleiben mit seiner Kraft und Macht und seinem Zorn, gleichwol sollst du auch bleiben, das ist, du sollst nicht sterben' (8, 2286); und der dem Sünder es möglich macht, von dem Gott des Gesetzes zu dem Gott, der über dem Gesetz steht, oder besser, von dem Gesetz, das nichts von Gnade weifs, zu dem Gott und Herrn des Gesetzes, der barmherzig und langmüthig ist, seine Zuflucht zu nehmen.

Das ist Luthers Anschauung von dem Verhältniss

Gottes zu dem Gesetz, wie sie sich uns als Resultat aus dem gesammten in diesem Paragraphen vorgelegten Stoff ergeben hat. Einen Beweis mehr für die Richtigkeit unsrer Darstellung erblicken wir darin, dass wir hier genau zu demselben Ergebniss gelangt sind, zu welchem uns die Untersuchung über das Verhältniss der Liebe zum Zorn Gottes oben (§. 27) geführt hat. Ist es doch auch im Grunde derselbe Gedankenstoff, mit dem wir es hier und dort zu thun gehabt haben, hier jedoch lediglich unter dem Gesichtspunct des Gesetzes betrachtet. Zugleich aber haben wir auch am Schlusse unsrer Darstellung darauf hinweisen wollen, wie jene Frage, die zu den schwierigsten metaphysischen Problemen gehört, Luthern nicht an sich, sondern nach ihrer praktischen Bedeutung für den christlichen Glauben interessirt, und wie auch sie sich ihm theologisch von demselben Gegensatze aus, Gott in Christo und ausser Christo, löst, der überhaupt so entscheidend für seine ganze Theologie ist.

§. 31.

Der Sünder und das Gesetz.

Auf Gott bezogen, ist das Gesetz nach seinem Amte ein Gesetz des Zorns; auf den Sünder bezogen, ein Gesetz des Buchstabens und des bösen Gewissens (s. oben p. 505 ss.). Zwar ist es ‚Gottes Wort, Gebot, Lehre, darinnen er uns gebeut, was wir thun und lassen sollen und Gehorsam fordert' (9, 416; 11, 112). Aber unmittelbar mit der Natur, dem Sein und Wesen des Menschen verflochten, kann es nicht hindern, muss es ‚leiden', dass es eine Rückwirkung von der Sünde erfährt, indem es als übertretenes ein Gesetz des Buchstabens wird, das ‚nur auswendig bleibet und nicht ins Herz kommt' (12, 1115 ss.). ‚Denn Buchstabe heifst und ist allerlei Gebot, Lehre, Predigt, die allein im Wort oder auf dem Papier und Brief liegen bleibet und nichts darnach geschieht' (das.). Noch weniger kann aber der Sünder es verhindern, dass das Gesetz auf ihn eine

Rückwirkung ausübt, dass ,Gott das Gesetz auf den Menschen schlägt', so dass dasselbe sich in seiner unbedingten Herrschaft behauptet und die Anerkennung sich selbst nimmt und erzwingt, die ihm der Sünder versagt. Denn wie das Gesetz auch in dieser Gestalt seinem Wesen nach dasselbe ursprüngliche ist und bleibt, so gibt es auch dem Menschen gegenüber sein Gottesrecht und seine Gottesmacht nicht auf. Trotz des Sünders, der ihm den Gehorsam versagt, ,herrschet und waltet es über den Menschen, nicht der Mensch über das Gesetz' (8, 2389. 2362 ss.), ist ,eine mächtige und unüberwindliche Kaiserin über das ganze menschliche Geschlecht und hat auch Recht dazu' (das. 2382). Aber es hat auch Macht, sein Recht durchzusetzen; wie ,das höchste Recht' so ist es auch ,die höchste Macht' auf Erden (6, 209). Den Gehorsam kann ihm der Sünder versagen, aber den Zugang zu seinem Herzen kann er ihm dennoch nicht verschliefsen und die Gewalt über sein Gewissen ihm nicht verwehren. Denn das Herz ist ja ,darnach gebildet und geschaffen' (3, 1576), das Gesetz ist ,mit der Schöpfung ins Herzensgrund geschrieben' (20, 2019. 2303; 12, 1133). Darum gibt es seinen alten Anspruch nicht auf, will auch als übertretenes ,das Herz haben' (11, 2264; 12, 298); und ,hier ist keine Ausflucht noch Wehren; denn das Gesetz ist zu stark, und hat dein eigen Herz zu Hilfe, das dir selbst absagt' (8, 1390); ,denn unsere Natur stimmet auch mit dem Gesetz Mosis überein, welche wir nicht austreiben und wegwerfen können' (5, 701). So herrscht und waltet das Gesetz unumschränkt ,in dem Gewissen und durch das Gewissen' (5, 728; 8, 2371; 9, 551; 20, 2048) zwar mit vollem Recht, aber wider den Willen des ihm entfremdeten Sünders, der diese unbedingte Rechtsmacht und dieses Machtrecht desselben als eine grausame, drückende Tyrannei empfindet (8, 2362. 2382; 5, 1951), und das Gesetz als den ,allergröfsesten Tyrannen' ansieht. Beides zusammenfassend bezeichnet Luther diese absolute Herrschaft als eine ,gerechte Tyrannei, welche das Gesetz gegen

uns ausübt' und die kein Mensch ihm streitig machen oder nehmen kann (6, 1160).

Und zwar besteht diese Tyrannei darin, dass das Gesetz zugleich befiehlt und straft (8, 2363; **12**, 351), Zwang übt und Fluch auferlegt (8, 2363. 2379; **12**, 311. 342; **13**, 283. 285). Denn Gott kann weder ‚sein Gesetz widerrufen, sondern will kurzum, dass es soll gehalten werden', noch kann er unsre ‚grofse Sünde nachlassen und übersehen'; wir aber ‚können sie nicht bezahlen, noch hinlegen. Derohalben ist zwischen Gott und uns eine sehr grofse Zwietracht und Uneinigkeit, und wir können seinem Zorn und Gericht nicht entrinnen' (8, 2288). Mithin beruht die Tyrannis des Gesetzes einmal darauf, dass es das allein zu Recht Bestehende ist: trotz des Daseins der Sünde, will es Gott gehalten haben (8, 1864; **11**, 2263); und dieses sein unverbrüchliches Recht macht es unnachsichtlich geltend in der Aufrechterhaltung seiner ganzen und vollen Forderung. Ebenso ist es auch das allein Herrschende und erweist seine Macht, seine ‚fürnehmste und gröfste Kraft und Gewalt' über die Sünder darin, dass es verklagend, tödtend, verdammend Gottes Fluch und Strafe auf sie legt und sie als ‚des ewigen Todes schuldig' erweist (8, 2363; **19**, 1756). Näher bezeichnet Luther diese beiden in dem Zusammenhang von Wesen und Amt begründeten Seiten der Gesetzeswirksamkeit dahin, dass das Gesetz oder Gott durch das Gesetz die wesentliche ‚Gerechtigkeit fordert' (7, 1447; **9**, 421; **12**, 389. 337. 340. 348. 358), und an dem Sünder, weil er diese zu leisten nicht im Stande, ‚unwillig und unkräftig' (**3**, 2255) ist, seine richterliche Gerechtigkeit, d. h. ‚sein Urtheil und Gericht' übt (**2**, 2227; **11**, 789; **4**, 1524. 2828; **11**, 2225. 2390; **8**, 2371). ‚Das Gesetz will einen vollkommenen Gehorsam gegen Gott haben und verdammt alle, die solchen Gehorsam nicht erzeigen; nun ist es aber gewiss, dass solchen vollkommenen Gehorsam kein Mensch auf Erden hat, noch haben kann; gleichwol fordert ihn Gott ernstlich von uns; darum kann das Gesetz

nicht mehr denn verdammen, denn also spricht es (*Deuter.* 27. 26; *Gal.* 3, 10): Verflucht sei Jedermann u. s. w.' (**8**, 1864 ss.). Die Gerechtigkeit, die es ,fordert und befiehlt', zu der es ,treibet, dringet, zwinget', ist ,der vollkommene Gehorsam'; ,es will so rein und vollkommen erfüllt sein, als es die Engel im Himmel erfüllen' (**11**, 1204 ss. 2270. 2272; **5**, 1949; **6**, 214. 2852 ss.). Es will nicht ,ein Stück allein, sondern wills gar haben, dass du dich ihm ganz und gar geben sollst mit allem deinem Leben und Wandel' (**11**, 2069. 2263). Darum begnügt es sich mit keinem ,äußerlichen Wesen und Schein, sondern greift hinein ins Herz und richtet den Menschen nicht allein nach dem äußerlichen Wandel, sondern nach dem Grund seines Herzens (**11**, 1204; **14**, 109); es fordert einen freien, fröhlichen und lustigen Willen; will das Herz haben, und wenn es nicht von Herzen geschiehet, so gilt es vor Gott nicht' (**11**, 2264; **12**, 298. 350). Mit einem Wort: ,es will nicht gewirket sein, lässt ihm auch nicht begnügen an Werken; es will geliebet und mit Liebe gesättiget sein' (**12**, 351). Solchen Gehorsam fordert das Gesetz, ,es gibet ihn aber nicht, so vermag ihn die Natur nicht aus ihr selbst zu geben, so dringet das Gesetz auf sie, und verdammet sie zur Hölle, als die Ungehorsamen Gottes Geboten' (das. 299). ,Denn hier schleußt mein eigen Gewissen immer wider mich: weil ich soll Gott lieben von ganzem Herzen und meinen Nächsten als mich selbst, und ichs doch nicht thue, so muss ich verdammt sein; und Gott sagt Ja dazu und bestätiget solches. Wer will mir hier rathen? Ich weiß dir nicht zu rathen, spricht das Gesetz; sondern will und fordert schlecht, dass du gehorsam seiest' (**11**, 2272). ,So liegt das Gesetz auf unsren Nacken; es drücket unsre Schultern, es treibet uns, es leget uns die Last auf, es sticht und treibet uns an mit seinem Zepter oder Stecken, d. i. mit der Sünde, es befihlet uns, die Gebote Gottes zu erfüllen, und wo wir das nicht können, so spricht es: du musst sterben. Es macht Alle schuldig des Todes und nimmet uns gefangen, d. h. es verklaget uns vor Gott und verurtheilt uns unter Gottes Zorn; es fället ein Ur-

theil über uns, dass wir des ewigen Todes und Verdammniss schuldig sind, gibt uns dem Teufel und stöfset uns in die Hölle. Denn so lautet sein Urtheil: Verflucht sei der, der nicht alle Worte dieses Gesetzes erfüllet' u. s. w. (6, 214; **3**, 2253; **5**, 1949; **11**, 1205. 2225; **13**, 385 ss.; **12**, 351).

Mit Absicht sind wir so ausführlich in der Mittheilung der Aussagen Luthers über die Gewaltherrschaft des Gesetzes gewesen, welcher, ,nach der Sünde', alle Menschen unterworfen sind. Denn aus ihnen geht klar hervor, dass ihm diese ,gerechte Tyrannei' eine fordernde und strafende zumal ist: weil unwandelbar fordernd, und nicht erfüllt, darum strafend, und dennoch unnachsichtlich fordernd und strafend, obgleich ,die Natur aus ihr selbst' den Gehorsam nicht zu leisten vermag. Demgemäfs bezeichnet er auch den Zustand des Sünders als Knechtschaft und als Gefangenschaft, so dass unter dem Gesetz sein, ihm heifst: ,unter den Werken und unter der Strafe des Gesetzes sein' (**12**, 317 ss.). Beides bedingt sich gegenseitig, wie denn auch Luther die ganze Herrschaft des Gesetzes bald unter dem Gesichtspunct der zu Recht bestehenden Forderung, bald unter dem der auferlegten Strafe betrachtet. Denn die Forderung ist eine strafende, nicht nur weil das Gesetz als verletztes auch ,schlechts das Urtheil über den Sünder fodert' (**9**, 531); sondern sie selbst ist insofern schon Strafe, weil sie wider die Neigung und den Willen des Sünders, und ohne dass er sich dem entziehen könnte (**6**, 161), das gebrochene Recht des Gesetzes dennoch als unverbrüchliches aufrecht erhält und zur Leistung des vollkommenen Gehorsams ,dringet, treibet, zwingt'; d. h. weil das Gesetz ,ein Treiber', seine Forderung eine ,zwingende', seine Herrschaft eine ,Zwangsherrschaft' ist. ,Unter dem Gesetz sein, heifst, kein Gutes thun aus freiem Willen und mit Liebe, noch ohne Furcht oder Lohnsucht; darum sind es Knechte, vom Gesetz getrieben, und das Gesetze bleibet immer ihr Herr und Treiber, so bleiben sie immer seine Schuldiger und Unterthanen' (**12**, 350).

,Sie thun gute Werke darum, dass es also geboten ist, aus Furcht der Strafe oder Gesuch des Lohnes; müssen fromm sein und gut thun, und doch ungerne. Darum ist das Gesetz ihr Herr und Treiber, sie aber sind seine Knechte und gefangen. Der Art sind aber alle Menschen aufser Christo. Darum sind sie unter dem Gesetz und von ihm gezwungen, als die Knechte; das sind die Cainischen Heiligen' (**12**, 312 ss. 316. 298 ss.); so plagt uns das Gesetz ,wie ein Tyrann seinen gefangenen und eigenen Knecht' (**8**, 2362 ss.). Es gibt keinen Menschen, sagt Luther, ,er ist verdammt, sintemal er diefs Gebot (der Liebe) nicht hält, und Gott wills doch gehalten haben' (**11**, 2263). Umgekehrt ist die Strafe die Form, in welcher die Forderung des Gesetzes theils als zu Recht bestehende sich auch an dem Sünder selbst wirklich und wirksam erweist, indem sie ihn zu ihrem ,Schuldiger' macht, theils als verletzte sich auf negative Weise die Erfüllung und Genugthuung nimmt, die positiv zu leisten der Sünder versagt. Das ist offenbar gemeint, wenn Luther einestheils von dem Gesetz predigt, dass es ,mit allem Recht, nach dem höchsten Recht', d. h. nach dem Gottesrecht seiner Forderung an uns, alle Menschen gefangen hält und verurtheilt (**11**, 2224 ss.; **6**, 1160. 209); oder wenn er zwar von Gott, aber mit ausdrücklicher Beziehung auf das Gesetz sagt: ,lass mich Recht behalten, wo nicht, so will ich doch Recht behalten und du sollst verloren werden; derohalben kannst du das Gesetz nicht abschütten, es zerschüttert dir dein Herz' (**2**, 2226 ss.); oder wenn er anderstheils sagt: ,auf die Sünde gehört die Strafe, dass man bezahle, denn Gott hat sein Gesetz nicht hingegeben, dass er die ungestraft hingehen lasse, so es nicht halten, es bringt mit sich bittere, greuliche Strafe, gibt uns dem Teufel, wirft uns in die Hölle, und lässet uns in der Strafe stecken, also dass wir auch den letzten Heller bezahlen müssen' (**12**, 2391; **20**, 2044). Besteht doch auch die Strafe darin, dass das Gesetz die Sünder, als seiner Forderung gegenüber ,Schuldige, erweist und ,das beschuldigte Gewissen' unter den

Zorn Gottes und zum ewigen Tode verurtheilt (**12**, 350; **9**, 204; **6**, 271; **4**, 681).

Indem aber Luther in der bezeichneten Weise die beiden Seiten jener ‚gerechten Tyrannei' des Gesetzes nach ihrer innern Einheit wol anerkennt, will er die Gegensätzlichkeit derselben und die selbständige Bedeutung einer jeden nicht aufgehoben oder verwischt haben. Denn das ewige Gesetz Gottes, das auf dem Sünder liegt und dem das schuldige Gewissen unentrinnbar verfallen ist, ist ja zugleich das übertretene und doch zu Recht bestehende, ‚das Sünde strafet und Recht fordert' (**11**, 2387), das zumal erfüllt und ‚versöhnt oder gestillt' sein will, also einen solchen ‚vollkommenen Gehorsam der Liebe' fordert, der zugleich die willige und völlige Straferduldung in sich schliefst, und umgekehrt (**4**, 1640; **12**, 355). ‚Das Gesetz richtet auf zweierlei Weise sein Amt aus: erstlich, dass es den Bösen in der Welt (äufserlich) wehret (durch Zwang zum Guten, welches es fordert **8**, 2366); darnach auch, dass es das Gewissen vor Gott anklaget' (**8**, 2156. 2362 ss.; **12**, 338 ss.). Somit ist der Anspruch des Gesetzes an uns ein doppelter und demgemäfs ‚ist auch unsere Schuld zwiefältig: eine, dass wirs halten sollten, und nicht gethan haben, derhalben billig alle Uebel leiden sollten; die andere, ob wirs gleich hielten, dennoch billig (verdientermafsen) leiden, was Gott haben wollte' (**12**, 319). Ueberhaupt stellt Luther gewöhnlich Beides, in den verschiedensten Wendungen, zusammen, indem er von der Forderung und dem Urtheil oder Gericht, dem Zwang und dem Fluch oder der Strafe, dem Befehl und der Anklage, der Knechtschaft und Gefangenschaft, den Werken und der Strafe des Gesetzes, und weiter von dem Gesetz als Herrn und Richter, Treiber und Henker, endlich von den Sündern, als Unterthanen und Schuldigern, als Knechten und Gefangenen desselben redet [1].

1) Bei dieser Anschauung Luthers von dem zwiefältigen Anspruch des in sich und seiner Forderung einigen Gesetzes an den

‚Unter dem Gesetz sein', heifst ihm mithin gefangen, verwahret, verschlossen sein unter der Herr-

Sünder, ist von vorn herein schon nicht einzusehen, wie Frank (a. a. O. II, 35 ss.), verstehe ich recht, ihm die Meinung zuschreiben kann, dass das Gesetz seinen Anspruch auf Befriedigung durch die ewige Strafe aufgebe, wenn der Sünder ‚in Uebereinstimmung mit dem Gesetz (d. h. williglich) der Verpflichtung zur Strafe genügt'. So weit diese Behauptung Franks mit seiner Leugnung der intensiven Unendlichkeit der Sündenschuld zusammenhängt, und sofern dieselbe auch von Einfluss auf seine Auffassung der kirchlichen Lehre von dem Mittlerwerke Christi ist, haben wir sie hier nicht zu prüfen. Wir wollen nur auf den gegenseitigen und, wie wir zugestehen, auch in sich nothwendigen Zusammenhang dieser Gedanken und darauf besonders hingewiesen haben, dass derselbe bei Luther nicht besteht, und auch nicht bestehen kann, weil er (s. oben §. 14) ja entschieden jene Unendlichkeit der Schuld lehrt. Auch hat Frank zum Beweise für seine Behauptung nur eine Stelle aus Luther angeführt, jenes Wort aus der Predigt am Sonntage *Reminiscere:* ‚wenn die Verdammten Gottes Urtheil leiden und Ja dazu sagen könnten, so wären sie des Augenblicks selig' (**11**, 752). Eine Parallele dazu bietet die Ausl. d. Proph. *Jonas*, wo es zu 2, 2 heifst: ‚die Hölle wäre und bliebe nicht Hölle, wo man darinnen riefe und schriee zu Gott' (**6**, 2647). Aber er hat übersehen, dass jenes Wort, wie dieses, Gott, als den gnädigen in Christo, von dem das Gesetz an sich nichts weifs, zur Voraussetzung hat. Darum steht es auch zu jener Meinung in gar keiner Beziehung, bei der es sich ja um die Befriedigung der Ansprüche des Gesetzes lediglich innerhalb des durch dasselbe bedingten und normirten Verhältnisses zu Gott, oder um Gott, nicht als den versöhnten, sondern erst noch zu versöhnenden handelt. Halten wir diesen Gesichtspunct fest: ‚wenn Gott mit uns nach dem Recht handeln, unser Leben nach seinem Gebot und vor seinem Richterstuhl richten will' (**2**, 2195; **11**, 1211), so sagt Luther allerdings auch mit der Schrift: ‚thue das, so wirst du leben', aber fügt hinzu, dass kein Mensch das Gesetz erfüllen könne, er werde denn zuvor (‚ehe er das Gesetz zu thun vornimmt') vor demselben gerecht, d. h. nach dem Zusammenhange dort, auch ‚des Fluches' ledig, unter dem wir liegen (**8**, 2155 — 2157). Denn unser Verhältniss zu dem Gesetz ist nicht mehr das einfache; letzteres steht uns fordernd und verklagend gegenüber (**13**, 286). Darum

schaft und Gewalt und unter dem Gericht und Fluch' (8, 2364. 2380. 2385. 2387) des Gesetzes, das zugleich ‚lehret und zwinget zu thun und alle Menschen schuldig macht des Todes' (**9**, 120; **3**, 2253). ‚Darum

kann es auch ‚nicht allein' dadurch befriedigt werden, dass es erfüllt wird, sondern es fordert, dass auch Alles gelitten werde, was sein Fluch auferlegt (**4**, 1640; **13**, 283), d. h. allerdings dass sein Fluch getragen wird in voller Uebereinstimmung mit seinem positiven Willen. Aber wenn Luther dann weiter sagt, dass kein Mensch Solches thun und leiden, und also Gottes Zorn versöhnen, das Gesetz befriedigen könne, so begründet er diefs keineswegs damit allein, dass der Sünder nicht im Stande sei positiv das Gesetz zu erfüllen, oder mit Willen und Liebe den Fluch zu ertragen, dass er mithin ‚lieblos ein Schuldner desselben bleibe' (**12**, 350; **11**, 1211 u. oben), sondern — und das ist der hier entscheidende Punct — er führt als weiteres Motiv dafür an, dass der Sünder als schuldbeladener einem Fluche verfallen sei, von dem er sich überhaupt nicht und unter keinen Umständen selbst zu befreien vermag. Denn ‚der Zorn Gottes über die Sünde ist so grofs, schwer und ewig, und die Verdammniss so schwer und ewig, dass keine Creatur sie aufheben und dafür das Leben wieder bringen und geben kann' (**11**, 1478. 1607). Die gänzliche Unmöglichkeit einer willigen Straferduldung von Seiten des Sünders leitet Luther also nicht allein und nicht zuerst aus der Beschaffenheit des sündlichen Willens her, sondern vielmehr aus der Natur der Sünde als solcher und des auf ihr ruhenden Strafzorns, d. h. aus dem Gesammtzustande, in welchen die Sünde den Menschen versetzt hat. Desshalb lehrt er auch, im directen Gegensatz zu der ihm zugeschriebenen Meinung, dass wir, wenn es nach dem Gesetz und seinem Rechte gehen sollte, auch ‚als Gerechte und Heilige (die also williglich die Strafe tragen und zwar nicht mehr die Zornstrafe, die von dem Sünder überhaupt nicht willig erduldet werden kann, sondern die Liebesstrafe) verdammt sind' (**6**, 1160; **11**, 1121), und dass auch ‚der Sünder, der seine Sünde erkennet und fühlet, nichts anderes, denn Gottes ewigen Zorn und die höchste Strafe verdienet' (**5**, 740). S. auch **12**, 319. Und erst von dem versöhnten Gott in Christo sagt er, dieser zeige uns im Evangelio an, ‚dass er genugsame Strafe von uns genommen, wenn das Herz um der Sünden willen bekümmert und geängstigt ist, welches zuvor sicher war' (**5**, 745).

heifst des Gesetzes Kraft ein Treiber oder Aufsetzer, *exactor*, dass es immer von uns fordert Gehorsam', und da wir solchem Fordern nicht mögen gnug thun, so treibt es und ,zwinget uns mit Gewalt unter die Sünde, urtheilet uns für Knechte der Sünde und gibt uns alsobald dem Tode' (11, 2652 ss.). Das Verhältniss also, in welches alle Menschen nach Eintritt der Sünde zu diesem, so gearteten Gesetz getreten sind, und das sich in dem bösen Gewissen widerspiegelt, befasst das Doppelte in sich, dass sie der Forderung des Gesetzes als schuldige Knechte unterstellt und verhaftet und seiner Strafe als Verurtheilte verfallen sind. ,Unter dem Gesetz sein, ist nicht das, dass du eine bestimmte Zeit lang unter dem Gesetz lebest; also ist weder Job, noch Naeman unter dem Gesetz gewesen. Sondern es ist so viel, dass Einer ein Schuldiger des Gesetzes ist und nicht hat, damit ers erfüllen möchte oder wüsste, und ist gefallen in alle Strafen, die von dem Gesetz beschrieben sind' (9, 204). Dasselbe bezeichnet Luther auch, wie wir gehört, als Sein ,unter den Werken und der Strafe des Gesetzes', und sagt: ,darum wer unter dem Gesetz ist nach der ersten Weise, nach den Werken, der muss auch darunter sein nach der andern Weise, nach der Strafe; dass also die erste Weise macht alle unsere Werke zu Sünden, dieweil sie nicht mit Willen, sondern mit Widerwillen geschehen; die andere Weise macht uns vermaledeiet, verurtheilt zum Tode und Verdammniss' (12, 318). Weil aber, wie wir im vorigen Paragraphen gesehen, das Gesetz Träger des göttlichen Zornwillens ist, und weil ferner alle Strafe sich in dem Tode, dem ewigen, concentrirt, darum heifst unter dem Gesetz sein, auf diese Kraft und Wirkung desselben bezogen, ,unter Gottes Zorn und unter den Tod gethan sein' (11, 1482. 1205; 9, 1088). Alles sieht Luther zusammengefasst in dem ,unwiderruflichen Fluch des Gesetzes' (6, 161), das ist, wie er sagt, ,dass sie unter den Sünden, Gottes Zorn, dem ewigen Tod und allem Uebel sein; unter dem geistlichen und ewigen Fluch, welcher gewisslich nichts anders

sein kann, denn ein Fluch zum ewigen Tode und höllischer Verdammniss' (8, 2100; s. auch 4, 1641; 13, 283 ss.; 3, 987). Wir sehen, die Zwingherrschaft des unwandelbaren Gesetzes Gottes schliefst ihm, der centralen Stellung gemäfs, die er demselben einräumt, den ganzen Sünden-, Schuld- und Strafzustand in sich, zu welchem der Zorn Gottes das gefallene Geschlecht verurtheilt hat. Sie umfasst Alles, so dass ,unter dem herrschenden Gesetze sein' ihm eben so viel heifst, als ,Schuldner des Gesetzes, Knecht der Sünde, dem Tode unterworfen, Gefangener des Teufels' sein (6, 271); denn ,das Gesetz wirket Gottes Zorn, tödtet, verfluchet, beschuldiget, richtet und verdammet Alles, was nicht in Christo ist' (18, 60).

Das ist das Verhältniss, in welches das Gesetz in Folge der Sünde zum Menschengeschlecht getreten, und die Verderbenswirkung, die es an demselben bleibend ausübt. Die Knechtschaft und Gefangenschaft ist eine ewige, sofern dabei allein das Recht des Gesetzes und das Unvermögen der Uebertreter in Betracht kommt. Lediglich nach dem Gesetz und seinem Recht ermessen, in welchem Gott mit uns ,mit Ernst und nach seinem Gericht handelt, sind wir tausendmal verloren und müssen ewig leiden' (12, 261; 6, 1101). Es ist ,ein ewiges Gefängniss, darunter der Sünde, Tod und Teufel alle dienen müssen, so da wollen durch das Gesetz gerecht und selig werden; sie müssen in Ewigkeit Knechte und gefangen sein und bleiben' (8, 2596 ss. 2618). ,Wider diese allerhärteste Gefangenschaft und Knechtschaft des Gesetzes ist (aufser Christo) kein Mittel noch Trost in aller Welt' (6, 210). Alle müssen, so viel an ihnen ist, ,ewig darunter gefangen bleiben; denn sie haben solch Gefängniss selbst verwirket durch die Sünde und Ungehorsam, und sind in Gottes gerechten ewigen Zorn gefallen' (11, 2225). Wer Christum durch den Glauben nicht ergreifet, der ist und bleibet unter dem Fluch des Gesetzes (8, 2189. 1882); er wird nicht erst verdammt, sondern ist schon zuvor durch Gottes Gesetz gerichtet (11, 1498). ,Fehlst du des Mannes, so musst du ewiglich in diesem Ge-

fängniss verschlossen und gefangen bleiben, keine Creatur, kein Heiliger noch Engel vermag dir herauszuhelfen' (5, 1950). Es verhält sich mithin mit der Herrschaft des Gesetzes genau ebenso nach Luther, wie wir es oben in seiner Lehre vom Zorn schon kennen gelernt haben.

Aber wie den Zorn so hat Gottes Gnade in Christo auch das Gesetz mit seiner verurtheilenden, tödtenden und verdammenden Wirkung in ihren Dienst genommen, so dass es nun ein Amt für die Gnade auszurichten hat. Diefs jedoch wiederum nicht in dem Sinne, in welchem auch die irdischen Zornmächte, namentlich der Teufel, dem Willen der Gnade wider Willen dienen und durch solchen Dienst sich selbst richten und verderben müssen. Zwar arbeitet auch das Gesetz in dieser seiner Wirksamkeit an seiner Selbstaufhebung als Gesetz des Zorns und des Todes, aber doch nur um sein ursprüngliches Recht und seine Macht als Gesetz des Lebens in den Gläubigen wieder zu gewinnen, und so als versöhntes, geliebtes und erfülltes Gesetz wieder bleibend Besitz zu nehmen von dem menschlichen Herzen, dass es wieder ‚Gesetz des Herzens und Herze des Gesetzes' heifse; wie ja auch andrerseits der Zorn Gottes, im Unterschied von den Zorngewalten, als versöhnter und für die Versöhnten wieder zurückgenommen ist in die ewige, heilige Majestät Gottes, die eins ist mit seiner ewigen Liebe. Diese ‚geistliche' Wirksamkeit des Gesetzes, die ihm erst aus seiner heilsökonomischen Stellung erwächst, und über welche Luther in allen seinen Schriften, besonders in der ausführlichen Erklärung des Briefs an die Galater, immer wieder und aufs eingehendste sich auslässt, haben wir schon oben in ihren Hauptzügen dargelegt; hier haben wir nur das dort Mitgetheilte zu ergänzen und nach einer andern Seite hin ins Licht zu stellen. Wir legen dabei besonders Luthers Exposition zu *Gal.* 3, 19 ss. (8, 2239 ss.) zu Grunde.

Der auch hier immer wiederkehrende Hauptsatz ist der uns schon bekannte: dass der Sünder ‚durch das Gesetz gerecht werde, das sei nicht allein unnöthig, sondern

auch ganz unnütz und aller Dinge unmöglich' (**20**, 2039). Davon verstehe freilich die natürliche Vernunft gar nichts, sondern spreche toll und blind: macht das Gesetz nicht gerecht, so ist es auch unnnütz und umsonst gegeben, ja so lasset uns zufahren, wie die Heiden leben, und frisch Sünde thun. Wider solchen Missbrauch und teuflischen Muthwillen sei seine Lehre gerichtet, die mit St. Paulo zeige, was das eigentliche und rechte Amt des Gesetzes sei, und wie man sein recht brauche (**8**, 2234. 2241 ss. 2257 ss. 2265. 2325; **2**, 2760). Das Gesetz thue das Widerspiel: verklage, verdamme, tödte; und sei in diesem seinem Amt ‚sehr nütze und hoch vonnöthen' zum Heil (2245. 2262. 2334). Aber freilich nicht für sich allein, wie es sich lediglich selbst in dem bösen Gewissen bezeugt, sondern als das von dem Gott der Gnade in die Hand genommene, von ihm und seinem Evangelio neu bezeugte und gelehrte Gesetz (2266. 2281. 2369; **11**, 2390. 2651; **2**, 2225; **7**, 1624); d. h. das Gesetz als positives, in dem Worte gegebenes und verkündigtes, und ‚so man sein recht zu brauchen weiſs, wie sichs gebühret und eignet' (2324). Denn für sich allein wirke es weder eine gründliche, noch eine heilsame Sündenerkenntniss, sondern übe sein Amt der Verdammniss und des Todes in Ewigkeit fort. Das sei zwar nicht seine, sondern des Sünders Schuld, denn das Gesetz ist und bleibt an sich geistlich (2262). Aber eben die Sünde, der Missbrauch, den der Sünder eigenwillig mit dem Gesetz treibt, verhindere, dass es an ihm sein geistlich Amt und Werk auszuüben vermag; ‚er siehet Mosi nicht recht unter die Augen, das Tuch ist ihm davor geleget und zugedecket' (**14**, 124; **8**, 2284 ss.); ‚er gehet sicher dahin, siehet allein auf die Werke, nicht ins Herz, und erkennet des Gesetzes Meinung nicht' (**11**, 113). Zwar wehre das Gesetz äuſserlich dem Umsichgreifen der Sünde, binde den Sünder wie mit einer Kette und schlieſse ihn so äuſserlich wie in einen Kerker, weil er nur unwillig dem Gebot oder Verbot sich fügt (2249. 2262 ss. 2312. 2326. 2362); aber es lehre we-

der den Zorn Gottes, noch die Sünde recht erkennen, sondern mache entweder Leichtfertige oder Muthwillige, die ohne Gesetz leben wollen, oder sichre, heilige Heuchler (‚werkheilige Absolomisten, die zwischen Himmel und Erden hangen‘)[1], welche die Forderung des Gesetzes missbrauchen, oder Verzweifler, die das Zerschmettern und Tödten des Gesetzes nicht verstehen, wie Cain, Saul, Judas (2242. 2266. 2269. 2281. 2309 ss. 2327 ss. 2335 ss. 2364; **3**, 1507 ss.; **12**, 340; **2**, 2227). ‚Das ist der Wasserverstand des Gesetzes‘ (**11**, 651). Erst das Evangelium verkläre das Gesetz und lehre den rechten Brauch desselben. Zwar hebe es nicht das eigentliche und sonderliche Amt und Werk des Gesetzes auf, ‚dazu es von Gott gegeben und darauf es gerichtet ist‘ (2253); es bejahe vielmehr dasselbe so sehr, dass erst das geistlich verstandene Gesetz, das nicht bloſs extensiv der Sünde wehrt, sondern dieselbe intensiv erregt, steigert und ans Licht zieht, den Sünder zur Erkenntniss seiner Sünde führe, indem er jetzt erst recht erkenne, wie sehr seine Natur böse und unwillig auf das Gesetz sei, wie er nicht allein die Sünde liebe, sondern auch die Gerechtigkeit hasse, wie sehr er Gott feind sei und Zorn Gericht, Tod verdient habe (**12**, 348; **8**, 2251 ss. 2261 ss. 2275 ss. 2290 ss.). Darum sei ‚wol Tod und Verdammniss auch im rechten Brauch des Gesetzes‘ (**2**, 2225), aber dennoch sei ‚selig, wer solches verstehet und erkennet‘ (**12**, 348; **5**, 1154), denn das Evangelium gebe diesem richtenden und verdammenden Wirken des Gesetzes ein heilsames Ziel und setze seiner Fluchherrschaft eine bestimmte Zeit und Grenze (2266 ss. 2296. 2314. 2322 ss. 2333; **12**, 299. 342 ss.).

Nicht von dem Gesetz an sich also, wie es in Folge der Sünde geworden und auf den Menschen gelegt ist,

1) S. **12**, 345: ‚Denn durch das Verschlieſsen des Gesetzes rühren sie nicht an die Erden, das ist, sie thun nicht, was die Natur gern wollte. Wiederum, weil das Gesetz die Natur nicht besser macht, sondern zerret und reizet sie nur, dass sie dem Gesetz feind wird, so sind sie nicht fromm, und rühren auch nicht an den Himmel‘.

sondern von diesem Gesetz, sofern es aufgenommen ist in die Heilsökonomie und demgemäfs recht gebraucht wird, lehrt Luther, dass es die Aufgabe habe, durch sein Treiben und Verurtheilen der Gnade den Weg zu bereiten und zu Christo zu treiben, ,dass es ein Zuchtmeister sei auf Christum, d. h. uns demüthige, nicht zu unsrem Verderben, sondern vielmehr zu unsrem Heil und Seligkeit' (8, 1801. 2263 ss. 2266. 2291 ss. 2295 ss. 2301. 2329. 2335; 5, 1950; 2, 2187. 2225). Nicht das Gesetz, sondern ,unser Herr Gott (Gott in Christo) schlägt (durch das Gesetz), dass er dadurch heile, und tödtet, dass er lebendig mache', (8, 2335). Dem Gesetz bleibt sein ,eigen Werk und Amt, dass es tödtet; aber also, dass Gott könne lebendig machen' nämlich Gott, als Gott der Gnade in Christo. ,Darum ob wol das Gesetz tödtet, so brauchet doch gleichwol unser Herr Gott solch sein (des Gesetzes) Werk, das ist, desselbigen Todes zum Besten, nemlich zum Leben' (das. 2309 ss. 2317. 2329; 2, 2192 ss.).

Das ist das neue, nicht in dem Amte des Gesetzes selbst liegende Ziel, die geistliche Wirkung in dem Sünder, um deretwillen Gott als der Erlöser das Gesetz in die Hand genommen und aufs neue gegeben hat (das. 2308 ss.), und für welche er dasselbe verwendet: es soll sein Fluchamt zum Segen, sein Todesamt zum Leben üben. Aber wenn auch das Gesetz für sich allein eine solche Wirkung nicht hervorzubringen vermag, so widerspricht dieselbe doch keineswegs seinem Wesen. Ausdrücklich weist Luther in demselben Gedankenzusammenhange mit Berufung auf *Röm.* 7, 13 darauf hin, dass das Gesetz, indem Gott (in Christo) dasselbe nicht allein zum Tödten und Verdammen gegeben, sich damit auch selbst wesentlich im Einklange befinde, ,denn — sagt er — das Gesetz ist ein solch Wort oder Lehre, die da zum Leben weiset und uns dazu treibet, darum ists ja nicht allein darzu gegeben, dass es tödten sollte. Diefs aber ist sein fürnehmlichstes Werk, darzu es dienen soll (unter der Herrschaft der Gnade), nemlich, dass es uns anzeige, wie wir den Tod verdienet haben, auf dass

wir also erkennen, welcherlei und wie grofs die Sünde sei‘. Und wie wir es oben von dem in den Dienst der Gnade genommenen Zorne Gottes gehört haben, gleicherweise lehrt er auch hier weiter von dem der Gnade unterstellten Gesetz: ‚es offenbaret den Tod nicht also, dass es Lust und Gefallen dran habe, oder dass es anders nichts suche, denn uns allein zu tödten; sondern es offenbaret ihn, auf dass die Menschen dadurch gedemüthiget werden und also anfahn Gott zu fürchten; wie denn Moses selbst klärlich 2 *Mos.* 20, 20 anzeiget‘ (8, 2309). Ebenso heifst es auch zu *Genes.* 42, 20: ‚das Gesetz ist nicht darzu gegeben, dass es tödten soll, wiewol es in der Wahrheit tödtet, wenn es Zorn anrichtet und uns die Sünde offenbaret; es tödtet aber nicht also, dass man im Tode bleiben und verloren werden soll, sondern nur allein, dass es sein Amt an uns ausrichte‘ u. s. w. (**2**, 2192).

Mit dieser neuen, heilsamen Wirkung ist aber auch dem alten ‚eignen und eigentlichen Amt‘ des Gesetzes eine zeitliche Grenze gesetzt. ‚Das Gesetzamt ist ein solches, das da aufhöret, denn wo das nicht wäre, so wäre da nichts, denn ewige Verdammniss‘ (**12**, 1129). Dasselbe soll ‚nicht immer und ewig bleiben‘ (2268. 2314. 2333), sondern nur bis auf Christum, d. h. geschichtlich oder, wie Luther es bezeichnet, ‚nach dem Buchstaben‘ bis auf die Zeit der Erscheinung Christi, und ‚geistlich‘ im Gewissen, bis auf den Glauben (2269 ss. 2295. 2325 ss. 2338 ss. 2361; **12**, 305). ‚Das Aufhören geschiehet alsdann, so des Evangelii Predigt von Christo angehet, dem soll Moses weichen, und allein Raum lassen, also dass er nicht mehr sein Schrecken treibe im Gewissen der Gläubigen; sondern wenn es die Klarheit Mosis fühlet, dass es zaget vor Gottes Zorn, da ists Zeit, dass Christi Klarheit mit seinem süfsen tröstlichen Licht ins Herze scheine. Denn des Gesetzes Klarheit oder aufgedeckt Angesicht Mosis soll nicht länger leuchten, denn bis du gedemüthiget und also getrieben werdest, das liebliche Angesicht Christi zu begehren‘ (**12**, 1129). ‚So lässt das Gesetz noch heutiges Tages nicht von seiner Art, thut noch immerdar, wie es

am Berge Sinai, da es zum allerersten gegeben ward, gethan hat' (8, 2256). Aber ebenso gilt auch von der andern Seite: ,das da geschehen ist nach der Historie zeitlich, da Christus kommen ist, das Gesetz abgethan und die Freiheit und ewiges Leben ans Licht bracht hat, dasselbige geschiehet noch täglich, geistlich in einem jeden Christenmenschen. Denn in demselbigen pflegt es (um der in den Gläubigen noch vorhandenen Sünde willen) so zuzugehen, dass jetzt die Zeit des Gesetzes, jetzt die Zeit der Gnaden, immer eines ums andere Statt und Raum hat' (2319 ss.); obgleich die Herrschaft des Gesetzes in seinem Gewissen durch Christum aufgehoben ist (2337 ss. 2383. 1653. 1884), ,denn wenn und wo Christus vorhanden und gegenwärtig ist, soll das Gesetz im Gewissen nicht herrschen, sondern weichen, und soll Christo das Bette allein lassen; sonderlich weil es den lieben Herrn Christum so theuer und viel gekostet hat, dass er des Gesetzes Tyrannei aus dem Gewissen hinwegbrächte' (8, 2372. 1556). ,Der alte Mensch soll unter dem Gesetz bleiben das ganze Leben hindurch, damit er getödtet werde; der neue Mensch aber, der an Christum gläubet, ist der allerfreieste Herr und keinem Gesetz unterworfen' (6, 273 ss.; 8, 2159 ss.). ,Weil kein Mensch ist in diesem Leben, in welchem da sei die ganze Fülle des N. Ts., also wird man auch keinen finden, in welchem nicht noch sei ein Stück des A. Ts. Denn diefs Leben ist wie ein Gang von dem Gesetz zur Gnade, von der Sünde zur Gerechtigkeit, von Mose zu Christo; die Vollkommenheit aber gehöret zur zukünftigen Auferstehung' (4, 337).

Den Inbegriff seiner bezüglichen Lehre fasst Luther selbst folgendermafsen zusammen: ,So ist nun Summa Summarum dieses des Gesetzes geistliches und rechtes Werk, dass es endlich ausrichtet, nemlich, dass es die Leute nicht besser, noch frömmer, sondern vielmehr ärger machet, das ist, dass es ihnen die Sünde offenbaret und zu erkennen gibt, auf dass sie durch solche Erkenntniss der Sünden gedemüthiget, erschrecket und zuschlagen werden und also sich nach der Gnade und dem gebenedeieten Samen sehnen'

(8, 2291 ss.; 9, 187). ‚Wenn das Gesetz den Menschen so weit treibet, so hat es denn sein recht eigen Werk ausgerichtet, sein Amt vollbracht und seine gebürliche Zeit gewähret. Da ist denn Zeit vorhanden, dass die Gnade walten und der Same mit dem Segen kommen soll, der durchs Evangelium dem wieder aufhelfe und tröste, den das Gesetz also erschrecket und zuschlagen hat‘ (8, 2295 ss.). ‚Auf solche Weise ist das Gesetz gleich als ein Treiber, der die Hungrigen zu Christo treibet, auf dass er sie mit seinen Gütern erfülle‘ (das. 2329. 2334; 2, 2187. 2225; 5, 1950; 11, 651). ‚Darum heben wir das Gesetz nicht auf, wie man uns mit Unwahrheit Schuld gibt, sondern wir zeigen vielmehr an, was sein recht eigen Werk und Amt sei und wie man sein recht und nützlich brauchen soll‘. Denn ‚also hilft und dienet das Gesetz mit seinem Amt und Werk auch dazu, dass wir gerecht werden; nicht dass es für sich selbst uns gerecht mache, sondern es treibt uns zur verheifsenen Gnade; dadurch wir gerecht werden und dienet also durchs Evangelium zur Gerechtigkeit‘ (das. 2265 ss.). ‚Darum kann man nimmermehr hoch genug schätzen und achten, wie ein theuer köstlich und edel Ding es um das Gesetz ist, wo man sein recht brauchet‘ (2329). Was aber jenes Zusammensein von Gesetz und Gnade in dem Leben der Gläubigen anlangt, so ist Luthers Meinung nicht, dass beide neben- und aufsereinander wirkten; er sagt vielmehr, dass ‚wo Christi Klarheit ins Herz scheine, man auch Mosen und Eliam leiden könne‘, aber doch nur also, ‚dass sie unter dem Herrn Christo bleiben, und dir den Trost und Freude seines Angesichts unverdunkelt lassen‘ (12, 1129). ‚Denn das Gesetz soll und muss als das geringere Wort dem Evangelio Statt und Raum geben. Wenn sie nun miteinander ringen, so folge ich dem Evangelio, und säge: Ade Gesetz! Es ist besser, das Gesetz nicht wissen (d. h. ‚dass ich vertrauen sollte, dass ich diefs und das gethan habe, oder verzweifeln, dass ich es nicht gethan‘), denn das Evangelium verlassen‘ (9, 424. 425; 9, 1750, These 51).

So weit Luther. Ein aufmerksamer Blick auf das Mitgetheilte wird sofort erkennen lassen, dass er, seinen sonstigen Anschauungen von Gott und Gott, und weiter von Zorn und Zorn, Strafe und Strafe durchaus getreu, auch in dem Verhältniss des Gesetzes zum Sünder, d. h. auch bei dem in Rückwirkung zur Sünde gestellten, ‚den Ungerechten gegebenen‘ Gesetz gleichfalls zwischen Gesetz und Gesetz unterschieden haben will. Denn in und mit seinem gesammten Schöpferverhältniss hat Gott auch das die Schöpfung normirende und regierende Gesetz in das neue, durch Christum vermittelte Gnadenverhältniss aufgenommen und ‚unter Christum‘ gestellt. Es ist dasselbe ‚alte Gesetz Mosis, das der Sünden, des Zorns und Todes‘ (9, 122), behält auch seine unwandelbare centrale Stellung in der Schöpfungsökonomie, ist aber sammt dieser in die neue Heilsökonomie eingeschlossen, und unter die Ueberherrschaft der Gnade gestellt, die das Gesetz nun um Christi willen für ihren Heilszweck dienstbar macht, und es ‚gefangen nimmt und also bindet, dass es uns zufrieden lassen muss und hinfort nicht mehr binden kann‘ (8, 1895. 1897). Nicht also von dem Zorngesetz an sich, sondern von ihm nach seinem heilsökonomischen Zusammenhange mit dem Evangelium, oder von dem Gesetz, das der Gott der Gnade aufs neue ‚vom Himmel herab gegeben und dessen Predigt er hat ausgehen lassen‘ (8, 2373; 3, 7. 1504. 1547; 11, 2390), und das insofern ‚die Verheifsungen mit eingemenget hat und Christum in sich fasset‘ (5, 722; 3, 2534, 2537; 9, 382; 11, 184), lehrt er, dass es jene tödtende und doch ‚selige‘ geistliche Wirkung ausübt und ‚zu Christo weiset und leitet‘ (9, 123). Von diesem sagt und rühmt er, dass es ‚sehr nütze und hoch vonnöthen‘, sogar, ‚lieblich und tröstlich‘ sei (8, 2295).

Dagegen bekämpft und verwirft er das Gesetz, sofern es ‚Christum austreibet‘. Mit diesem verhält es sich folgendermafsen. Wie nämlich die Gnade Gottes überhaupt nur unter voller Bejahung des fordernden und strafenden Gesetzes dasselbe in ihren Dienst stellt, so übt auch das

Gesetz seine Zornes- und Todeswirksamkeit ungehemmt und auf ewig an dem Sünder aus, der die Gnade verschmäht, nicht ‚Gott leben, sondern dem Gesetz leben und durch dasselbe gerecht werden will‘ (8, 1886). Ein Solcher ‚ist und bleibt ein Sünder, und folgend des ewigen Todes und der Verdammniss schuldig‘ (das.); er missbraucht das Gesetz sich zur Verdammniss (6, 756). Denn Gott, der wol ein Recht hätte, mit uns nach dem Gesetz zu handeln (11, 2394), hat doch nach seiner Gnade in Christo das alte verdammende Gesetzesverhältniss für alle, die da glauben, so beseitigt, dass es ‚ein todt und verdammt Gesetz‘ geworden (8, 1893). Dagegen hält der Eigenwille des Sünders an dem Gesetz allein ohne Christum und ‚aufserhalb des Glaubens‘ (9, 120) fest, und ‚gehet mit den Werken des Gesetzes ohne Gnade um‘ (14, 122). Das ist die ‚unverschämte Heiligkeit‘, die zu Gott spricht: ‚ich will dein nicht, mag dich nicht hören, ich will Mosen hören, Mosen habe ich lieber‘ (3, 1507). Einem Solchen geschieht auch nach seinem Willen; er verfällt dem Gesetz allein, das als isolirtes ihm durch seine Schuld bleibend den Tod bringt. Wer sich das Gesetz nicht ‚einen Zuchtmeister auf Christum‘ sein läfst, dem ‚ist es der Tod; denn es dringet ihn, Christum, sein Geschenk und Evangelium, zu verlassen, es treibet Christum aus und setzet Mosen wieder an seine Statt‘ (8, 2373; 9, 424; 12, 1123). In diesem Sinne ‚dem Gesetz leben ist so viel, als Gott sterben und das Gesetz nicht erfüllen; und dem Gesetz (diesem) sterben, so viel als Gott leben und das Gesetz erfüllen; d. h. durch Gnade und Glauben an Christum gerecht werden, ohne alle Gesetz und Werke; wirst du aber dem Gesetz leben, so bist du Gotte schon gestorben‘ (8, 1885 ss.; 9, 120 ss.). Zugleich verstehen wir hier vollends, wie und wesshalb Luther nicht blofs gegen solchen seelenverderblichen Missbrauch des Gesetzes eifern kann, sondern wie er in der That berechtigt ist, seiner Polemik gegen jedwede Gestalt der Selbstgerechtigkeit dadurch volle, durchschlagende Kraft zu geben, dass er jene Macht und Herrschaft des Gesetzes selbst bekämpft,

die nach dem Willen der Gnade für den Glauben beseitigt, ‚todt und verdammt‘ sein soll und ist, die aber der unbufsfertige Sünder in Blindheit und Sicherheit gegen sich aufrecht und lebendig erhält und auf sich herabzieht, so dass das Gesetz, dessen Amt Gottes Gnade zum Leben geordnet hat, ihm dennoch zum ewigen Tode gereicht. Auch erkennen wir wie Luther, in Uebereinstimmung mit seiner Lehre vom göttlichen Zorn, das isolirte Gesetz einerseits als das alte, unberechtigte, eingebildete bezeichnen und es dem Koran gleichstellen kann (8, 2451), als ein solches, das nicht Gottes Gesetz ist, und wie es ihm andrerseits doch wiederum eine wirklich und wirksam bestehende objective Macht ist, die als Gottes Gesetz und kraft göttlichen Zorns den Sünder in Ewigkeit zu verderben vermag, der sich nicht zu Christo weisen lässt. Denn da es ‚nicht möglich ist, das Gesetz aus dem Herzen wegzunehmen‘, während Christus ‚bald und leichtlich weggenommen werden kann‘ (**20**, 2019); da ferner ‚das Treiben und Tödten‘ des Gesetzes ein rastloses und unaufhaltsames ist (**12**, 2652; **18**, 13), dem der Sünder nicht entrinnen und nicht wehren kann, so treibt ihn dasselbe seiner kritischen Wirkung gemäfs immer weiter von Gott und Christo hinweg und immer rettungsloser in den Tod hinein. Es ergeht einem Solchen wie Cain, ‚der nicht gläubete, dass er im Kerker des Gesetzes verschlossen wäre auf die Gnade und auf den Glauben, sondern allein nur unters Gesetz, darum verzweifelte er auch und verleugnete Gott‘ (**8**, 2316; s. auch **2**, 2227 ss.; **5**, 1139). ‚Solches richtet das Gesetz aus, wenn es allein ist, ohne das Evangelium und Erkenntniss der Gnade, nemlich dass es endlich führet zur Verzweiflung und Unbufsfertigkeit‘ (**1**, 326).

Wir sehen, wie bei der Auffassung und Beurtheilung der Lehre Luthers von dem Gesetz und seiner antithetischen Aussagen über dasselbe nicht blofs seine Unterscheidung von dem Wesen und Amt des Gesetzes in Betracht kommt, sondern wie er auch ferner und was das letztere selbst anlangt zwischen Amt und Amt unterschie-

den haben will. Und mit Recht. Steht ihm doch das Gesetz in unmittelbarer Beziehung zu Gott, von dem es stammt, und zum Sünder, auf den es gelegt ist. Wie er nun durchweg Gott und Gott, und Sünder und Sünder einander entgegengesetzt, so unterscheidet er auch auf Grund dieses Gegensatzes und nach Maſsgabe desselben zwischen Gesetz und Gesetz, d. h. zwischen dem Amt des Gesetzes auſser dem Gnadenverhältniss Gottes in Christo und an dem sichern, unbekümmerten, ‚auſserhalb des Glaubens' stehenden Sünder (**8**, 2261. 2291; **9**, 120), und seinem Amt unter Christo und der Gnade, auf den Glauben hin, an dem gedemüthigten Sünder. In beiden Fällen übt das Gesetz sein eigentliches Amt des Zorns, des Todes und der Verdammniss, aber dort zum Tode, hier zum Leben. Denn wie es ‚vor Christo uns verklagt, so ist es unter Christo durch Vergebung der Sünden gestillet und versöhnet, und ist hinfort durch den Geist zu erfüllen' (**20**, 2044).

Diesen letzten Punct anlangend, den wir schon mehrfach früher angedeutet haben, wollen wir hier schlieſslich aus der Ueberfülle von Stellen, die von der Erfüllung des Gesetzes in den Gläubigen und durch sie handeln, nur die significantesten herausgehoben haben. Die an Christum glauben, sagt er, sind ‚nicht unter dem Gesetz', d. h. nicht ‚dass man frei los sei, Böses zu thun, was man will; sondern es ist so viel gesaget, dass man nicht aus Furcht, Zwang und Noth des Gesetzes, sondern aus freier Liebe und lustigem Willen Gutes thue und Böses lasse, eben als wäre das Gesetz nicht und ginge das Wesen von ihm selbst natürlich dahin' (**12**, 313; **14**, 122). Zwar wird uns ‚durch Christum geschenket, dass wir das Gesetz nicht erfüllen und die Sünde ganz und gar vergeben; aber nicht also, dass wir forthin nicht sollten das Gesetz halten, . . . sondern dass das Gesetz nun erst möge angefangen und gehalten werden, welches ist der ewige, unverrückliche, unwandelbare Wille Gottes' (**11**, 2273). ‚Denn Christus hat uns nicht von dem Gehorsam des Gesetzes gefreiet, sondern von dem Fluch (**9**,

422); von dem unlustigen schweren Gewissen, das der Mensch vom Gesetz hat und damit er dem Gesetz feind war' (**11**, 49). ‚Die zehen Gebote hören also auf, dass sie uns nicht können verdammen, die wir an Christum gläuben; sie bleiben aber und gehen uns Christen alle an, so viel den Gehorsam belanget, denn die Gerechtigkeit, vom Gesetz erfodert, wird in den Gläubigen erfüllet, durch Gnade und Hilfe des heiligen Geistes, den sie empfangen' (**7**, 1447; **8**, 2334; **14**, 112; **6**, 219 ss. 1273. 2786). Insofern ist also das Gesetz ein anderes geworden, als es nicht mehr verdammt, nicht mehr aufser uns und wider uns, ‚sondern eins mit uns ist' (**14**, 122); aber damit hat es nur seine ursprüngliche Geltung und Bestimmung wiedererlangt und nichts von seinem Wesen und Gehalt aufgegeben. Dagegen ist das menschliche Herz durch den heiligen Geist und den Glauben ein neues geworden, ein solches, das ‚dem Gesetz gleich gemacht ist, das Lust hat zum Gesetz und Hass zu den Sünden trägt', so dass nun ‚Herz des Gesetzes' da ist (**14**, 111; **1**, 300 ss.; **7**, 1612). ‚Denn die Gnade vereinigt die beiden Widersacher, die ohne sie nimmer eins werden: das Gesetz und den Willen des Menschen' (**18**, 12. 14). ‚Nun ist das Gesetz ein köstlich Ding, und schmecket wohl, dass es so tief und hoch ist, so heilig, recht und gut, und so grofse Dinge fordert, und wird darum geliebt und gelobt, dass es so viel und grofs fordert. Das macht, ein solch Herz hat nun das Alles in Christo, das vom Gesetz erfordert wird; so ist nun das Gesetz lieb und leicht, das zuvor hart, schwer, ja unmöglich war, denn es lebt nun durch den Geist im Herzen' (**11**, 652. 2266). ‚Also lässt das Gesetz nicht von uns, dass es aufhöre zu sein oder abgethan wäre; sondern geistlich lässet es ab, dass wir anders worden sind und haben, das Gott wollte durch sein Gesetz gehabt haben' (**12**, 351 ss.). Besonders schön ist dieser Gedanke in derselben Predigt ausgeführt unter dem Bilde eines Kerkers, den uns Gottes Gnade in Christo in ein Paradies gewandelt hat (**12**, 342 ss.).

Dabei unterscheidet Luther ‚eine zwiefache Art' der

Gesetzeserfüllung von Seiten der Gläubigen: ‚durch den Glauben und durch die Liebe. Durch den Glauben wird es erfüllt in diesem Leben, indem uns Gott die durch Christum erworbene Gerechtigkeit oder Erfüllung des Gesetzes aus Gnaden zurechnet‘ (**19**, 1770; **11**, 115). Auch die Erfüllung durch die Liebe fähet in diesem Leben an, geschiehet aber jetzt noch unvollkommen (**11**, 2272 ss.; **12**, 1126; **5**, 716); ganz vollkommen wird dieselbe erst sein ‚in jenem Leben, da wir als eine neue Creatur Gottes vollkommen sein werden‘; ja alsdann wird, wie es am Anfang war, ‚kein Gesetz sein, sondern dasjenige selbst, was das Gesetz in diesem Leben erfordert, und Gott wird Alles in Allem wunderbar in seinen Heiligen sein‘ (**19**, 1770 ss.). ‚Derohalben wird das Gesetz durch Christum nicht aufgehaben, sondern wieder aufgerichtet, auf dass Adam also werde, wie er gewest ist, ja viel besser‘ (**20**, 2044. 2052).

Das Ganze seiner bezüglichen Lehre fasst Luther selbst in der herrlichen Predigt über das Evangelium zum 18 p. Trin. zusammen, indem er zugleich darauf hinweist, wie in Christo die durch die Sünde hervorgerufene und in dem Gesetz sich reflectirende Spannung von Gerechtigkeit und Liebe, nicht bloſs in dem versöhnten Gesetz objectiv, sondern auch in dem gerechtfertigten Sünder subjectiv aufgehoben sei: ‚Also fähet in uns an nicht allein die Gnade, sondern auch die Wahrheit, das ist, rechtschaffen Wesen, wie das Gesetz fordert. Denn das Gesetz wird nicht also aufgehaben durch die Gnade, dass auch die Wahrheit sollte nachbleiben, dass man nicht sollte Gott lieben u. s. w., sondern durch ihn wird uns geschenket, dass wir dem Gesetz nicht genug thun und doch thun sollten, in dem Reich der Vergebung oder der Gnade. Aber dazu wird uns auch gegeben der heilige Geist, welcher in uns eine neue Flamme und Feuer anzündet, nemlich Liebe und Lust zu Gottes Geboten. Das soll in dem Gnadenreich anfahen und immer fortgehen, bis an den jüngsten Tag, da es nicht mehr wird Gnade noch Vergebung heiſsen, sondern eitel Wahrheit und ganz vollkommener Gehorsam. So wir nun also bleiben

im Glauben, das ist, in der Schenkung oder Vergebung, und in dem Anfang des heiligen Geistes oder der Erfüllung, so soll das Feuer am jüngsten Tage, dadurch die ganze Welt verbrennen wird, uns also fegen und rein machen, dass wir nicht mehr bedürfen werden des Schenkens und Vergebens, sondern werden allerdings sein, wie die liebe Sonne leuchtet, ohne alle Mackel und Gebrechen, voller Liebe, wie Adam erstlich im Paradies gewesen ist. Also wird es denn recht heifsen: Das Gesetz aufgerichtet und erfüllet. Denn es wird alsdann uns nicht mehr können schuldigen noch beklagen, sondern bezahlet und genuggethan heifsen, auch durch uns selbst; dass es jetzt heifset, nicht durch uns erfüllet und doch dadurch gefreiet und selig geworden, dass wir zu Christo kriechen unter seinen Mantel und Flügel, dass er für uns bezahle, bis wir uns unter die Erden legen und darnach wieder aus dem Grabe kommen mit schönem, hellem Leibe, der eitel Heiligkeit und Reinigkeit sei, und mit reiner Seele, die voller Gottes Liebe sei. Da werden wir nicht mehr bedürfen, dass er uns decke und für uns bitte, sondern wird Alles da sein, ganz und vollkommen, was wir haben sollen. Jetzt, weil ich an ihn gläube, soll mir die Sünde geschenkt sein und heifsen ein Kind der Gnaden; und das dazu, dass auch in mir anfahe die Wahrheit, das ist, ein neu rechtschaffen Wesen, welches soll nicht aufhören, bis ers gar zum Ende bringe; dieweil er kommen ist, nicht das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen, nicht allein ihm, welches er schon längst gethan hat, sondern in mir und allen Christen‘ (11, 2274 ss.).

Die Worte bedürfen keiner besonderen Erklärung. Darauf aber sei hier hingewiesen, wie consequent und energisch Luther die beiden Grundgedanken durch die ganze Geschichte des Sünders durchführt: dass das Gesetz Gottes unwandelbarer, ewig zu Recht bestehender Wille ist, und dass das menschliche Herz und Gottes Gesetz unauflöslich zusammengehören. Der Mensch als Sünder kann das Gesetz nicht abschütteln, und dieses lässt ihn nicht los auf seinem ganzen Wege, sei es zu seinem ewigen Verderben,

sei es zum Leben, je nachdem er sich zu der Gnade Gottes in Christo stellt. Denn dem sichern und unbufsfertigen Sünder, der nur von dem Gesetz und nichts von der Gnade wissen will, also eigenwillig an dem Schöpfungsverhältniss allein festhält, gibt es sein Recht und treibt ihn bleibend von Gott weg in den Tod und die Hölle hinein (3, 1509); während es an dem erschrockenen und gedemüthigten Sünder sein Amt des Treibers ihm zum Leben vollzieht, indem es ihm Gottes Zorn und seine Sünde zur Erkenntniss bringt und ihn zu Christo weiset und treibet, damit es durch die Gnade wieder vereinigt und eins werde mit dem Herzen und Willen des gläubigen, d. h. gerechtfertigten und Gerechtigkeit liebenden Sünders, und es somit wieder ‚Gesetz des Herzens und Herze des Gesetzes' heifse.

Es bleibt uns nur übrig, die Summe unsrer gesammten Darstellung der Lehre Luthers von dem Gesetz zu ziehen und uns damit den Uebergang zur folgenden Abtheilung zu bahnen. Wir glauben uns dieser Aufgabe am Erspriefslichsten so zu entledigen, dass wir dabei Luthers Anschauung von dem Verhältniss des Gesetzes und des Evangeliums, die wir theilweise schon kennen gelernt haben, nun selbstständig und vollständig zu Worte kommen lassen. Es bedarf nicht erst der Hinweisung auf die Wichtigkeit des Gegenstandes, um eine gesonderte Darstellung desselben zu rechtfertigen.

§. 32.

Das Gesetz und das Evangelium.

Wir haben nicht nöthig, einen näheren Beweis dafür zu liefern, dass Luther durchweg auf die schriftmäfsige Bestimmung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium das gröfste Gewicht legt. Er sieht in ihr mit Recht ‚die Summa der ganzen christlichen Lehre' (8, 1791), den Probirstein alles wahren Christenthums und aller echten Theologie. ‚Wo es

an diesem Stück mangelt, da kann man einen Christen vor einem Heiden oder Juden nicht erkennen' (9, 411); umgekehrt ist ihm ,recht zu scheiden Gesetz und Evangelium eine sehr hohe, die höchste Kunst in der Christenheit, die alle und jede, so sich des christlichen Namens rühmen, können und wissen sollen' (411. 415); wie er auch den, der diese Kunst wol kann, ,nicht allein mit Worten, sondern auch im Herzen und Gewissen, mit der Uebung und Erfahrung' oben an gesetzt und einen rechten Theologus und Doctor der h. Schrift geheifsen haben will (9, 415; 8, 1788. 1791). Denn dieses Lehrstück steht ihm in unmittelbarster Wechselbeziehung zu dem von der Rechtfertigung. ,Wo man jenen Unterscheid recht und gewiss hat, so weiss man fein und richtig, wie und wodurch man vor Gott gerecht werden soll; und ist diefs Licht vorhanden, so kann man leichtlich Christum von Mose scheiden' (8, 2261). Ueberhaupt ,bleibet da die ganze christliche Lehre rein und lauter, dass man sich dadurch wol alles Aergernisses und Irrthums erwehren kann' (das. 2300). Dagegen ,können alle die, so da den Artikel von der Rechtfertigung nicht recht verstehen, nicht anders thun, denn dass sie die zwei Stücke, Gesetz und Evangelium, untereinander vermengen müssen' (8, 1855); wiederum ,verfälschen und verkehren diejenigen, die Beides vermischen und wüste und unordig durcheinander karten, das ganze Evangelium und reifsen Christum mit seinen Wohlthaten hinweg; denn sobald die Verheifsung mit dem Gesetz vermischet wird, so wird ein eitel Gesetz daraus' (8, 1653 ss. 2229. 2260. 2301).

Luther ist sich dessen aus Gottes Wort gewiss, dass er hier das Centrum der reinen evangelischen Wahrheit richtig erkannt und klar erfasst habe, und dass hier überhaupt die Grenzscheide zwischen ,wahrem und falschem Evangelium' gegeben sei (8, 1787 ss. 1726 ss.). Darum sieht er in der Verkündigung und Verfechtung eben dieses Lehrpuncts seinen reformatorischen Beruf für die Kirche und kennt keine gröfsere Sorge für die Zukunft derselben, denn dass man diese Lehre wieder verdunkeln und damit

auch aus der Wahrheit des Evangeliums fallen werde. ‚Von solchem Unterscheid des Gesetzes und des Evangelii, schreibt er, findest du nicht einen einigen Buchstaben in allen Büchern aller Mönche, Canonisten und Sophisten, ja auch der alten Väter dazu. St. Augustinus hat diesen Unterscheid zum Theil verstanden und angezeiget (‚doch auch nicht an allen Enden, sondern wo er sich hadert mit den Pelagianern' 9, 97); Hieronymus aber und andere mehr haben wenig davon gewusst. Summa, es ist in allen Schulen und Kirchen etliche hundert Jahre daher nichts Rechtschaffenes von solchem Unterscheid des Gesetzes und des Evangelii gelehret oder geprediget worden, dadurch denn die armen, elenden Gewissen in grofse Gefahr und Schaden kommen sind' (8, 2260; 11, 111 ss.). Nicht minder aber wie ‚die Schullehrer und Papisten' bekämpft er ‚die Wiedertäufer, Schwärmergeister und Antinomer', als solche, ‚die von der reinen Lehre des Evangelii zurücke gefallen sind auf des Gesetzes Lehre, darum lehren sie auch nicht Christum. Das thun sie wol, dass sie mit grofsem Geschrei rühmen und dürfen wol auch theuer dazu schwören, dass sie nichts anders lehren und mit ihrer Lehre nichts anders suchen noch meinen, denn Gottes Ehre, der Brüder Heil, und dass Gottes Wort möge rein und lauter ausgebreitet und erhalten werden; aber wenn mans beim Licht und im Grunde besehen will, so befindet man, dass sie Gottes Wort fälschen, unter Christi Namen ihre eigenen Träume, unter dem Namen des Evangelii eitel Gesetz und Ceremonien lehren; bleiben also, wie sie von Anfang je und je gewesen sind, Werkheilige und des Gesetzes Lehrer, ohne dass sie ihrem Wesen neue Namen und auch andere oder neue Werke erdichten' (8, 2258). Unter solchen Erfahrungen und weil ihm wol bekannt war ‚dass das Evangelium gar ein seltsamer Gast im Gewissen, dagegen das Gesetz ein täglich Hausgesinde ist, denn die Vernunft hat von Natur mit dem Gesetz ihre Kundschaft' (das. 1791), bittet und ermahnt er oft als Einer, ‚der ich in diesem Schweifs, ja Angstbade wol gebadet habe', alle Liebhaber der Gottseligkeit, und sonderlich die Lehrer, ‚dass sie die-

sen Artikel aus St. Pauli Schriften mit allem Fleifs wol lernen; welcher, wie ich grofse Sorge habe, nach unsern Zeiten wiederum wird verdunkelt und ganz und gar unterdrücket werden. Denn auch jetzund bereitan, da wir noch im Leben sind und aufs allerfleifsigste anzeigen, wozu beide, das Gesetz und Evangelium, ein jedes insonderheit diene, ihrer sehr wenig sind, auch unter denen, so sich zum Evangelio bekennen und gar herrlich davon zu rühmen wissen, die solches Amt des Gesetzes recht und eigentlich verstehen und wissen. Was meinet ihr, das werden wird, wenn wir nun das Haupt gelegt haben‘ (8, 2257ss.; 11, 2277ss.)? Dass Luther nicht zu schwarz gesehen, hat die Folgezeit reichlich erwiesen und beweist auch diejenige Theologie unsrer Tage, die seine Lehre als eine ‚inconsequente und unklare‘ oder ‚stückliche, harte und einseitige‘ meint bezeichnen und meistern zu sollen [1].

Diefs Urtheil wäre vielleicht anders ausgefallen, hätte man sich von vornherein die Frage so praecisirt, wie sie für Luther liegt. Denn nach dem Verhältniss von Gesetz und Evangelium kann in sehr verschiedenem Interesse gefragt werden. Auf Luthers Stellung dabei haben wir schon mehrfach hingewiesen. Ihm kommt es ganz und gar nicht auf eine blofs doctrinäre Erörterung an, gleichsam auf die Lösung einer Aufgabe aus der Dialektik, bei welcher sich der Einzelne nicht selten die Fragen nur so weit zurechtlegt, als er sich dialektische Kraft und Kunst genug zu ihrer Lösung zutraut. Er hat, wie er diefs immer wieder zu sagen nicht ermüdet, ein praktisches Interesse, das der Rechtfertigung des Sünders, und strebt nach einer Lösung ‚nicht mit Worten, sondern im Herzen‘ (8, 2325). Es sind die concreten Begriffe, wie sie Lebenspotenzen sind, in denen er arbeitet; darum denkt er auch nicht an das Gesetz überhaupt und in abstracto, sondern an das auf den Menschen als Sünder gelegte und geschlagene Gesetz.

1) Man vgl. die schlagenden Erwiderungen darauf bei Frank a. a. O., besonders S. 297 ss.

Man vergleiche nur beispielsweise den Sermon vom Unterscheid zwischen dem Gesetz und dem Evangelio' (v. Jahr 1532) bei Walch **9**, 410 ss., und die Predigten über dasselbe Thema in seinen Postillen (**11**, 2064 ss. 2250 ss. 2268 ss.; **12**, 278 ss. 332 ss. 2287 ss. u. a. m.). Schon aus jenem Sermon allein hätte Schenkel (a. a. O. S. 183) lernen können, dass mit dem Satz: ,Das Gesetz ist der ideale, das Evangelium der reale Offenbarungsgehalt der göttlichen Liebe' nicht Luthers, sondern Derjenigen Lehre wiedergegeben ist, die er bekämpft und von denen er sagt, dass sie ,Beides durcheinander karten, das Evangelium verfälschen und die Elenden um allen Trost bringen'. Ihm ist das wirkliche Gesetz nach seinem gegenwärtigen Bestand und heilsökonomischen Beruf eine nur zu reale Zornesoffenbarung. Und eben dieses Gesetz meint er, wie auch vernünftigerweise kein anderes gemeint sein kann, wenn sichs um die Verhältnissbestimmung von Gesetz und Evangelium handelt.

Nicht von der Einheit als Einerleiheit, die er verwirft, sondern von der Unterschiedenheit Beider, wie sie thatsächlich gegeben ist, geht Luther aus und dringt vor Allem und um der Seelen Seligkeit willen darauf, dass Beide nicht vermengt werden. Gott hat zweierlei Predigt vom Himmel in die Welt hinausgehen lassen, und beide sind Gottes Wort, so lautet sein erster bezüglicher Satz, mit dem er aber durchweg und unmittelbar den andern verbindet: beide sind weit von einander zu scheiden, wie Himmel und Erde, sonst hat man keines von Beiden.

Wie Gott in einem Doppelverhältniss zur Welt steht, wie desshalb Gottes Werk doppelt ist, nemlich ,das fremde und das eigene' (**12**, 2301), Werk des Zorns und der Gnade, tödten und lebendig machen (**18**, 1615 ss.), so hat er auch von Anfang an, nach Eintritt der Sünde, ,zweierlei Regiment oder Reich' (**11**, 2387) auf Erden, und ,hat dem Menschen zween Stühle gestellet, einen Rechtstuhl und einen Gnadenstuhl' (**9**, 549 ss.), indem er zwei-

erlei Predigt vom Himmel auf die Welt geschickt hat' (**11**, 111 ss. 1066 ss. 1540 ss. 2268; **3**, 2254); oder ,zweierlei Amt', des Buchstabens und des Geistes, durch welche er jene Werke thut (**18**, 1616). Darum ,theilt sich die ganze Schrift in zwei Theile, Gesetz und Evangelium' (**11**, 2081), und wird ,zweierlei Lehre in der Kirche' (**6**, 1808) geführt, wie es auch desshalb nicht blofs überhaupt ,zweierlei Erkenntniss Gottes' (**7**, 1621) gibt, sondern für jeden Christen während seines Erdenlebens ,zweierlei Zeit, darinnen er lebt: nach dem Fleisch ist er unter dem Gesetz, nach dem Geist unter der Gnade' (**8**, 2323).

So consequent führt Luther den Gegensatz von Gesetz und Evangelium nach allen Seiten hin durch. Beide sind ihm ,Gottes Wort, aber nicht einerlei Rede' (**9**, 413), sondern ,verschieden nach ihrer Art, Natur und Frucht, wie auch schon die Worte ,Gesetz und Gnade' genugsam anzeigen' (**8**, 1854; **9**, 425). ,Gott hat diese zweierlei Worte, eines sowol als das andere, gegeben und ein jegliches mit seinem Befehl; nach göttlicher Gewalt, Ordnung, Beruf sind sie gleich; aber nach der Frucht ihres Amts sind sie ganz ungleich und wider einander' (**9**, 421 ss.; **3**, 2253 ss.). Denn obgleich es beide mit der Gerechtigkeit zu thun haben, so predigt doch das eine von ,der Gerechtigkeit des Gesetzes, das andere von der Gnade' (**8**, 1653. 1789). Jenes ,lehrt, wer wir sind und fordert von uns unsere Werke, dieses lehrt, wer Christus ist und schenkt und gibt uns seine Werke' (**5**, 187); und ,sind darum die zwei widereinander wie Nehmen und Geben, Fodern und Schenken, Gebieten und Verheifsen, Recht und Gnade' (**11**, 1066; **9**, 417. 421. 426 ss.). ,Das Gesetz zeiget an, was Gott von uns fordert und haben will, und dräuet alle die zu strafen, die es übertreten und nicht vollkömmlich halten; aber das Evangelium ist eine Gnadenpredigt und Lehre, welche zeuget von den Werken, die der Sohn Gottes auf sich genommen, gethan und vollkömmlich verbracht hat, und verheifset denen, die an ihn glauben, Vergebung der Sünden' (**6**, 2366; **12**, 1112). Jenes ,gibt nichts, sondern nimmt und fordert von uns,

dieses beut uns an Gottes Gabe und Geschenk, Hilfe oder Heil, heifst uns nur den Sack herhalten und uns lassen geben' (**9**, 416 ss.; **3**, 4 ss.); jenes ist ,ein Wort des Todes, eine Lehre des Zorns, ein Licht der Betrübniss, das die Sünde offenbaret und fodert die Gerechtigkeit von uns, die wir nicht vermögen; dieses ist ein Wort des Lebens, eine Lehre der Gnaden, ein Licht der Freude, das da zusaget, bringet und gibet Christum mit allen seinen Gütern' (**12**, 388 ss.; **18**, 504; **3**, 2253); jenes ,macht, dass Niemand vor Gottes Zorn bleiben kann, dieses, dass Niemand vor seinen Gnaden verderben kann' (**18**, 1616). Kurz, dort ist der Rechtstuhl aufgerichtet, es wird ,Recht gefodert und Sünde gestraft', hier der Gnadenstuhl, indem ,Recht nachgelassen und Sünde vergeben wird' (**11**, 2387; **9**, 551 ss.); denn die Predigt des Gesetzes lautet *,fiat justitia pereat mundus'*, die Predigt des Evangeliums aber *,fiat remissio peccatorum'* (**13**, 1349 ss.).

Bei dieser grundverschiedenen und entgegengesetzten Natur und Wirkung beider Predigten, wie sie denn auch ,der Zeit, Stätte, Person und aller Umstände halben weit von einander sind' (8, 2228), gilt es vor Allem, ,wann und so oft man handelt und zu thun hat von dem Glauben, von der himmlischen Gerechtigkeit, von dem Gewissen', Gesetz und Evangelium ,so eigentlich und fleifsig abzusondern uud zu unterscheiden, so eigentlich und fleifsig unser Herr Gott den Himmel von der Erden abgesondert, und geschieden hat das Licht von der Finsterniss, und den Tag von der Nacht; und wollte Gott, wir könnten sie noch weiter von einander scheiden' (8, 1789; **9**, 411). Das ist der eine Hauptgrundsatz, den Luther wiederholt aufstellt und aufs kräftigste verficht: scharfe und strenge Unterscheidung zwischen beiden, je nach ihrem Amt und ihrer Bezogenheit auf die Rechtfertigung und das Heil des Sünders. ,Denn der zweien muss eines von Noth wegen sein: entweder, dass Christus bleibe und das Gesetz falle, oder aber, dass das Gesetz bleibe und Christus falle. Denn Christus und das Gesetz können im Gewissen mit einander zugleich nimmermehr regieren und herrschen. Wo die Gerech-

tigkeit des Gesetzes Platz hat, da kann die Gerechtigkeit der Gnaden nicht Platz haben' und umgekehrt; ,es muss eine der andern weichen und Statt geben' (8, 1653 ss.); ,es leidet sich nicht mit einander, dass sich Gott erbarmen und du etwas verdienen sollst. Ist es Gnade, so ist es nicht Verdienst, ist es aber Verdienst, so ist es Recht und nicht Gnade' (**11**, 2394). ,Gibst du die Rechtfertigung dem Glauben, so musst du sie den Werken, Gesetz und Natur nehmen. Eins muss wahr sein, und das andere falsch sein, mögen nicht zugleich wahr sein' (**12**, 347). Weil aber ,das Gesetz weder gerecht noch lebendig machen kann, so scheiden wir es von der Gerechtigkeit so weit, als weit Tod und Leben, Hölle und Himmel von einander sind' (8, 2300; **9**, 557). — Dass Luther es dabei nicht auf eine antinomistische Trennung Beider und Beseitigung des Gesetzes abgesehen hat, wissen wir schon und werden es gleich näher kennen lernen. Was ihn bewegt, so ernst auf die Unterscheidung zu dringen, ist ,der Artikel von der Rechtfertigung'. Mit Recht sieht er in der Vermengung von Gesetz und Evangelium eine Verdunkelung und Verkehrung der evangelischen Heilswahrheit und eine Verschüttung ihrer Trostquellen, die nothwendig dazu führen muss, dass man die letztere ,ganz und gar verliert und ein eitel Gesetz daraus macht' (8, 2219). ,Es ist anders nicht möglich, dieweil sie das Gesetz mit dem Evangelio vermischen, sie müssen des Evangelii Verkehrer sein' (8, 1653); d. h. sie machen aus dem Gesetz Gnade und wiederum aus der Gnade Gesetz, aus Mose Christum und aus Christo Mosen', aus dem Rechtstuhl einen Gnadenstuhl und umgekehrt (8, 1851 ss. 1868; **9**, 557 ss.). ,Darum kann es auch anders nimmermehr sein, es müssen alle Papisten, Wiedertäufer, sammt allen andern, so da von der Gerechtigkeit Christi nichts wissen oder nicht recht verstehen, aus Christo einen Mosen und Gesetz, und aus Mose und dem Gesetz einen Christum machen' (8, 1852). Aber nicht bloſs das Evangelium, sondern auch das Gesetz kann, ,nach seinem rechten Verstande nicht gewusst noch behalten werden, wo man beide Lehren nicht

recht unterscheidet, sondern in einander mengt; wenn man meint, man habe sie beide, wird man keins haben' (**9**, 412). Doch hat Luther hauptsächlich den selbstgerechten Nomismus in allen seinen Formen im Auge, und verficht diesem gegenüber die Wahrheit, Reinheit und Kraft des Evangeliums, wenn er als ersten Grundsatz den der schärfsten Unterscheidung desselben von dem Gesetz aufstellt; wie er auch sagt, dass ,kein Papst, kein falscher Christ, kein Schwärmer diese zwei von einander zu theilen vermag' (**9**, 416).

Um so mehr muss es auffallen, dass er selbst diesem seinem Hauptsatz nicht treu zu bleiben und der Vermengung der beiden Gebiete insofern sich schuldig zu machen scheint, als er dem Evangelium selbst ein doppeltes Amt zuschreibt, und ebenso auch von dem Gesetze lehrt, dass dasselbe auch Christum in sich fasse: ,Es hat — predigt er schon i. J. 1516 — das Evangelium ein d o p p e l t A m t; das erste ist das alte Gesetz auslegen (nach dem geistlichen Verstande) u. s. w., das andere, eigene und wahre Amt verkündiget dem verzweifelten Gewissen Hilfe und Heil' (**12**, 2287 ss.). ,Denn gleichwie Gottes Werk doppelt ist, nemlich das fremde und das eigene, also ist auch das Amt des Evangelii doppelt: das f r e m d e Werk ist, die Sünde offenbaren und dieselben als schuldig bestrafen. Also erschallet das Evangelium auf das härteste in seinem fremden Schall (als Ausleger des Gesetzes), und gleichwol muss es also geschehen, damit es kann erschallen in seinem eigenen Schall. Das e i g e n e Amt ist, verkündigen die Gnade, Vergebung' u. s. w. (**12**, 2301 ss.). Ebenso auch **10**, 1460 ss. Und wie in diesen frühesten, so lehrt er auch in den späteren und spätesten Schriften. ,Die Predigt des Evangelii zeigt uns beides an, Sünde und Vergebung, Zorn und Gnade, Tod und Leben, wie wir in Finsterniss gelegen und wieder daraus erlöset sind. Denn es treibet nicht dahin, dass es uns erst zu Sündern mache (wie das Gesetz) oder uns weisen wolle, Gnade zu verdienen und erwerben; sondern zeiget, wie wir schon verdammt, unter der Gewalt der Sünden, Tod und Teufel, die geschenkte Erlösung durch den Glauben empfahen und erkennen, und darnach

dafür dankbar sein sollen' (**12**, 1290 ss.). ,Das Evangelium lautet: Thut Bufse, und verkündiget erstlich die Botschaft von des Herrn Zorn und Grimm' (**6**, 3277); ,dass alle Welt von Natur ein Greuel ist vor Gott und ewiglich verdammt unter Gottes Zorn' u. s. w. (**7**, 1624; **8**, 2447; **11**, 2636 ss.).

Luther widerspricht sich dabei keineswegs. Denn wenn er beide, Gesetz und Evangelium, nicht etwa getrennt, sondern unterschieden haben will, so ist damit schon angezeigt, dass er beide einer und derselben Sphäre, nämlich dem Heilsgebiet, zuzählt, anders könnte von einer Unterscheidung überhaupt nicht die Rede sein. Auch wissen wir ja, dass er dabei an das Gesetz als isolirtes nicht nur nicht denkt, sondern dasselbe aufs entschiedenste als einen nach der geschehenen Erlösung gar nicht mehr in Betracht kommenden Factor hinausweist. Das beide gemeinsam umschliefsende Gebiet aber, die göttliche Heilsökonomie, bezeichnet er in jenen und den verwandten Stellen als Evangelium, zuvörderst weil dasselbe, indem es Bufse und Vergebung verkündigt, ,eben hierdurch beständig behauptet, dass Alle Sünde haben, und so allerdings Alle als Sünder bestraft' (**12**, 2302 ss.). Das heifst, er braucht hier den Ausdruck Evangelium in dem weiteren Sinne, wornach es das Gesetz als Wort Gottes, als aufs neue und für den Heilszweck geoffenbartes und gepredigtes, in sich einschliefst, so dass dasselbe zu ihm gehört, wie Johannes zu Christus und die Bufse zum Glauben (das.). Darum lehrt er auch umgekehrt, dass dieses Gesetz, wie ,das ganze alte Testament', auch das Evangelium, Christum, in sich schliefse und ,uns zu Christo schicke' (**9**, 123; **11**, 183 ss.), ,der auch im Gesetze Mosis und Dekalogo eingemengt' (**5**, 722) und schon in das erste Gebot ,mit hinein gefasst ist' (**3**, 2534). Wie er denn mit Recht das Strafwort, das Gott gleich nach dem Sündenfall ausgesprochen, als ,ein Zeichen der höchsten Gnade' und dafür angesehen haben will, ,dass sich Christus auch dazumal als ein Mittler zwischen Gott und den Menschen geschlagen hat' (**1**, 330). Ebenso sieht er in den Eingangsworten des Dekalogs die Verheifsung

eingeschlossen: ‚ich bin dein Gott, der dich selig machen will aus lauter Gnaden' (3, 1571 ss.), und übersetzt dieselben neutestamentlich dahin: ich bin der Herr, dein Gott, ‚der dich erlöset hat durch das Blut seines Sohnes Jesu Christi' (3, 1552 ss.)[1].

Diese Anschauung von dem Ineinandersein des Gesetzes und des Evangeliums, gerichtet gegen die falsche und verderbliche, das Gesetz isolirende Lehre der Werkgerechten (denn ‚das Gesetz für sich allein', ohne Christum, ist ‚eitel Tod und Gifft' 12, 1123), will aber nicht so verstanden sein, noch ist sie von Luther so gemeint, als ob ihm beide einander coordinirt wären. Unter dieser Voraussetzung wäre in der That jener Sprachgebrauch und die ihm zu Grunde liegende Anschauung nicht zu rechtfertigen, es sei denn, dass man umgekehrt auch dem Gesetze ein doppeltes Amt, der Zornes- und Gnadenpredigt zuschriebe, was Luther niemals thut.

Er weiſs aber auch nichts von einer Gleichordnung des Gesetzes und des Evangeliums, und will auch von ei-

1) Ueberhaupt sieht Luther in dem Pentateuch die Grundlage und Quelle aller Schriften des Kanons. S. die Zueignung seiner Anmerkk. zum *Deuteronomium* v. J. 1525 an Georg v. Polenz (de Wette, II, 649 ss.): *‚Sunt enim multi et horum nonnulli plane omnium magistri sibi visi, qui Mosen et totum Vetus Testamentum vilissimum habent, velut Evangelio contenti, a quorum sensu oportet christianum hominem abesse longissime. Certum est enim, ut quemadmodum mundi sapientes dicunt, Homerum esse patrem omnium poëtarum, fontem, imo oceanum omnis eruditionis et sapientiae et eloquentiae, sic noster Moses fons et pater est omnium prophetarum et librorum sacrorum, id est sapientiae et eloquentiae coelestis. . . Jucundissimum est sane et tam intelligentiae quam memoriae juvandae commodissimum et utilissimum, cernere vestigia prophetarum posteriorum in Mose, ut illum legerint, didicerint, docuerint, nocturna versarint manu, versarintque diurna.'* S. auch die Weihnachtspredigt in der Kirchenpostille (11, 183 ss.). Eine ebenso wahre, als einheitliche und groſsartige Anschauung vom Kanon, für welche erst die neuere kirchliche Theologie den wissenschaftlichen Beweis geliefert hat.

ner solchen nichts wissen, weil sie ihm beide nicht gleichen Wesens, ‚nicht einerlei Rede‘ (**9**, 413) sind. ‚Das Gesetz ist ein ander Wort und ander Ding, denn das Evangelium ‚nicht allein der Zeit halben, sondern auch dess halben, der es gegeben, item seines sonderlichen eigenen Werks oder Amts halben‘ (**9**, 415; **8**, 2272). Darum sind sie auch beide ‚nicht gleich‘ der Ordnung nach (**9**, 424). Seine bezügliche These lautet vielmehr: *‚Christum habere omnia Mosis, sed Mosen non omnia Christi‘* (de Wette IV, 46). Und das haben wir ferner für das Verständniss jenes Thatbestandes zu beachten: das Gesetz, wie es hierbei nach seiner gegenwärtigen Bestimmtheit und innerhalb der Heilsökonomie in Betracht kommt, ist von der Gnade überwaltet, darum dem Evangelium untergeordnet und zu Dienst gestellt. Während Luther das Gesetz an sich betrachtet sonst als eine hohe und die höchste Lehre bezeichnet, ist es ihm durchweg in diesem Zusammenhange ‚gar viel geringer, denn das Evangelium‘ (**8**, 2272 ss.); dieses ist ‚ein viel besser, edler, höher, herrlicher Wort‘ (**12**, 1126; **9**, 421. 423; **5**, 187 ss.). ‚Beide sind es Gottes Wort, aber sie sind nicht beide gleich; eines ist niedriger, das andere höher, eines schwächer, das andere stärker, eines geringer, das andere gröfser‘ (**9**, 424); eins ‚der Herr‘, das andere ‚der Knecht‘ (**8**, 2272 ss.; **19**, 1750, These 50 und 51). Darum ist das Gesetz ‚nur also zu leiden, dass es unter dem Herrn Christo bleibe‘ (**12**, 1129). Weil ihm also innerhalb der Heilsökonomie, wie wir auch auch schon von früher her wissen, die Gnade der bestimmende, das Gesetz der bestimmte Factor des Gegensatzes ist, darum vermag er auch unter dem Evangelium Beides zusammenzufassen.

Haben wir somit erkannt, wie es möglich ist, dass Luther, unbeschadet seiner scharfen Entgegensetzung der beiden Factoren, von dem Evangelium Beides zumal aussagen kann, so will endlich noch der Sinn und die Meinung beachtet sein, in welcher er es thut. Diefs ist der entscheidende Hauptpunct. Wenn das Evangelium auch

die Sünde und den Zorn predigt, so ist diefs zugleich eine Predigt der Gnade, weil für dieselbe — was das Gesetz für sich allein nicht ist noch sein kann —; aber das Evangelium wiederum verkündigt Solches nicht sofern es die Predigt der Gnade ist, sondern sofern es das Gesetz in seinen Dienst nimmt und eben durch seine Predigt in das Gesetz weist, indem es dasselbe bejaht, geistlich auslegt und verschärft, und so zu einer Erkenntniss des Zorns und der Sünde führt, die zur Aufnahme der Gnade erforderlich ist und die das Gesetz für sich allein doch nicht zu geben vermag. Mit demselben Recht also, und in demselben Sinne, in welchem Luther sagt, dass ‚Erkennen des Zorns der erste Theil der Seligkeit und der Anfang derselben‘ sei (**5**, 1153 ss.; **12**, 348; **8**, 1823; **12**, 2305), lehrt er auch, dass das Evangelium erstlich den Zorn und die Sünde predige. Aber er erläutert diefs auch hier, wie in seiner Lehre von der Liebe Gottes, ausdrücklich dahin, dass das Evangelium da ein ‚fremdes Amt‘ übe, d. h. das des Gesetzes in sich aufgenommen habe und aufnehmen müsse, damit es ‚in seinem eignen Schalle‘ erschallen könne (**12**, 2301 ss.). Ebenso sagt er von Christo, dass, wenn er das Gesetz ausleget und erkläret, diefs ‚nicht sein eigenes und rechtes Amt sei, darum er fürnemlich auf Erden kommen ist‘ (**8**, 2387). Die Ausdrucksweise anlangend, verweisen wir auf die frühere Erörterung (§. 19); was aber speciell die vorliegende Frage betrifft, so ist Luthers Gedankenreihe dabei folgende. Nur das Gesetz offenbart Zorn und Sünde: ‚Sünde offenbaren, Zorn anzeigen ist nichts anders, kann auch nichts anders sein, denn das Gesetze, oder das rechte eigentliche Werk des Gesetzes‘ (**20**, 2041). Es gibt aber nur Ein Gesetz: ‚Wie es keine göttliche Zusagung gibet, denn durch Christum alleine, so auch kein Gesetz aufser Mosis Gesetz‘ (**11**, 117). Darum ist Alles Predigt des Gesetzes, wodurch Sünde und Zorn kund gethan wird: ‚Was die Sünde, den Zorn oder Tod anzeigt, das übet und treibet des Gesetzes Amt, es geschehe im alten oder neuen Testament‘ (**20**, 2041). Wenn man gleich, sagt er,

das Wort ‚Gesetz‘ nicht nennen und die armen Buchstaben desselben wegwerfen wollte, die Sache bliebe doch, das Gesetz wird gepredigt, wo man Christum predigt. Denn wenn durch solche Predigt die Gewissen erschreckt werden, so geschieht es eben durch das Gesetz, ‚ja das Gesetz erschreckt wol greulicher, wenn ich höre, dass Christus Gottes Sohn dasselbe hat müssen für mich tragen, weder so es mir aufser Christo nur allein mit Dräuen wäre vorgepredigt; denn an dem Sohn Gottes sehe ich als in der That den Zorn Gottes, den mir das Gesetze mit Worten und geringen Werken zeiget‘ (**20**, 2022 ss.). Das Gesetz kann ‚von ihm selbst‘ nicht recht geprediget und erkennet werden; ‚das neue Testament, das Evangelium, muss anzeigen, öffnen und erleuchten‘ (**11**, 184). Desshalb schreibt er auch wider die Antinomisten, ‚es sei eine sonderliche Blindheit und Narrheit, dass sie meinen, Offenbarung des Zorns sei etwas anders, weder das Gesetze, das doch nicht möglich ist; denn Offenbarung des Zorns ist das Gesetze, wo es erkennet und gefühlet wird‘ (**20**, 2024). Ebenso predigt er auch von dem Schriftkanon: ‚bleib du auf diesem Unterscheid, und welcherlei Bücher dir vorkommen, es sei alt oder neu Testament, das lifs mit solchem Unterscheid, dass du aufmerkest, wo Zusagungen sind, da ist dasselbe Buch ein Evangeliumbuch, wo Gebote stehen, da ist es ein Gesetzbuch. Weil aber im neuen Testament die Zusagungen mit Haufen stehen, und im alten die Gesetze mit Haufen, nennet mans ein Evangelium, das andere ein Gesetzbuch‘ (**11**, 117; **9**, 650; **7**, 1447). Schliefslich sei noch angedeutet, dass sich Luthers Lehre von der Gnade und dem Zorne Gottes gleichfalls in dieser Bestimmung des Verhältnisses von Evangelium und Gesetz genau und treu widerspiegelt. Denn wie die Gnade ihre Heilsabsichten nicht durchführen kann, ohne sich der ihrer Natur fremden Werke des Zorns dazu zu bedienen, so auch das Evangelium nicht ohne die Predigt des Gesetzes. Aber wie die Zornwerke Gottes heilbringend für den Sünder nur sind, sofern und weil sie um Christi willen aufgenommen sind in die Gnade, so vermag auch nur das

Gesetz zum Leben zu tödten, welches von dem Evangelium umschlossen, diesem unterstellt ist und im Namen desselben gepredigt wird. Denn Tödten kann nur die Predigt des Gesetzes, Leben geben nur die des Evangeliums; darum gehören beide zusammen, doch so dass das Evangelium ‚der Herr', das Gesetz ‚der Knecht' sei. Aber dann kann und muss auch von dem Evangelium gesagt werden, dast es ein doppelt Amt führe, d. h. die Predigt des Gesetzes und die der Gnade in sich beschliefse.

Weit entfernt also, durch diese Lehre von der Doppelnatur des Evangeliums mit seiner scharfen Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium irgend in Widerspruch zu gerathen, schafft und sichert sich Luther dadurch vielmehr sowol die Berechtigung zu dieser Entgegensetzung, als auch die Möglichkeit zur Durchführung der innigsten Bezogenheit Beider auf einander, die anders ebenso unvollziehbar wäre, wie jene. Damit kommen wir aber auf den zweiten Hauptsatz in seiner Lehre von dem Gesetz und dem Evangelium, dass nämlich beide nothwendig zusammen gehören und stets verbunden bleiben müssen. Wie die erste These gegen den Nomismus, so ist diese hauptsächlich gegen die Verirrungen des Antinomismus gerichtet.

‚Es sollen, lehrt er demgemäfs, diese zwo Lehren, welche unter sich unterschieden, stets mit einander verbunden werden; damit erstlich die Herzen durch die Predigt des Gesetzes getödet und darnach durch das Licht des Evangelii wiederum lebendig gemacht werden' (**6**, 1810). Beide sind ‚vonnöthen zur Seligkeit menschlichen Geschlechts' (**3**, 2254); darum soll man beide ‚bei einander behalten, als die zusammen oder in einander gehören', und sie müssen ‚immerdar in der Christenheit erhalten werden; denn welche der beiden eine untergehet, die nimmt auch die andere mit sich, und wiederum, wo die eine bleibt und recht getrieben wird, bringet sie die andere auch mit sich' (**11**, 2275. 2268). Beide sind auch ‚von dem Anfang der Welt immer mit und neben einander gegangen, sind auch unserm

ersten Vater Adam, da er noch im Paradies war (nach dem Falle) gegeben und darnach durch Abraham, Mosen und die Propheten bestätiget' (11, 2269). Gleichermafsen ,ist auch kein Buch in der Bibel, darinnen sie nicht beiderlei sind; Gott hat sie allewege bei einander gesetzet' (11, 117); wie sie denn auch, trotz ,ihrer ungleichen und widerwärtigen Wirkung aufs allernächste in Einem Herzen beisammen sind; ja kein Ding ist dem andern so nahend, als Furcht und Glaube, Gesetz und Evangelium, Sünde und Gnade' (8, 2325. 2228).

Was aber die Art und Weise der Verbindung und Wechselwirkung anlangt, in welcher Beide zu einander stehen, so ist uns dieselbe schon von den früheren Paragraphen her bekannt. Luther stellt dieselbe bald von Seiten des Gesetzes und seiner Forderung dar, bald und häufiger von Seiten des Evangeliums und der sündenvergebenden Gnade. Das Gesetz sagt mit seiner Forderung und Strafe ,was man thun soll' — so bezeichnet er es einerseits — ,es fordert die vollkommene Gerechtigkeit von Jedermann'; das Evangelium dagegen zeigt mit seiner Gabe und seinem Trost, ,woher zu nehmen sei, damit das Gesetz erfüllet werde', und ,schenkt die vom Gesetz erforderte Gerechtigkeit aus Gnaden' (9, 421; 3, 2256; 11, 1066. 2081; 6, 1808 ss.). Von dem andern Gesichtspunct aus, dem eigentlich evangelischen, ist die Art der Wechselbeziehung am bündigsten in folgender Stelle dargelegt: die Sündenvergebung, die das Evangelium predigt, wird nur denen zu Theil, ,die Bufse thun und denen ihre Sünden missfallen; sie missfallen aber nur denen, die sie erkennen; es erkennen sie aber nur diejenigen, die das Gesetz verstehen; das Gesetz aber verstehet vor sich Niemand, aufser wenn es erkläret wird; dieses aber thut das Evangelium' (12, 2305); ,es machet die Sünde grofs, indem es das Gebot erweitert (vertieft), und das Gesetz so verklärt, dass es Christum fordert und zu ihm treibt' (12, 2304; 11, 651). Es bedarf also das Evangelium, um von dem Sünder gewürdigt und begehrt zu werden, des Gesetzes, dessen eigentliches Amt

allein es ist, zu demüthigen und zu tödten. Aber heilsam, zum Leben und zur Seligkeit, vermag das Gesetz, obgleich es in sich geistlich ist, diese Wirkung nicht zu üben, es sei denn von dem Evangelium geistlich ausgelegt. Auf solche Weise arbeitet das Gesetz mit an der Aufhebung seines eigenen Werks, indem es ‚dazu dienen muss, dass wir gerecht werden'; aber diefs ist nicht sein eigentliches Amt, es vermag es auch nicht als Gesetz für sich allein, sondern nur sofern es dem Evangelium unterstellt ist. Umgekehrt thut das Evangelium nicht sein eigenes, sondern ein fremdes Werk, wenn es durch das Gesetz Sünde und Zorn verkündigt, aber es thut Solches, nicht um des Gesetzes willen, sondern um zu seinem eigenen Werk und Ziel zu kommen. ‚Darum ist der keines recht — predigt er gegen die Antinomisten — dass die unverständigen Geister fürgeben, dass man nicht solle das Gesetz predigen im neuen Testament, oder dass man erst durch das Evangelium solle die Leute mit Gottes Zorn schrecken, so man zuvor Gnade verkündiget hat. (Diese, sagt er a. a. O., wollen das Gesetz wegthun und lehren doch den Zorn, welches allein das Gesetz thun muss; also thun sie nichts mehr, denn werfen diese armen Buchstaben ‚Gesetze' weg, bestätigen aber den Zorn, der durch diese Buchstaben gedeutet und verstanden wird; ohne dass sie St. Paulus den Hals umkehren und das vörderste zu hinderst setzen wollen **20**, 2025). Denn das Evangelium gewiss nicht keinen Zorn predigt, sondern kommt allein die Gewissen zu trösten. Das ist aber die Ordnung, so die Schrift allenthalben zeiget und hält, dass allezeit vor dem Trost der Vergebung muss die Sünde erkannt und Schrecken vor Gottes Zorn empfunden werden durch die Predigt oder Fühlen des Gesetzes, auf dass der Mensch getrieben werde nach der Gnade zu seufzen und geschickt werde, den Trost des Evangelii zu empfahen' (**11**, 1796 ss.). S. auch **8**, 1535 ss.

Es leuchtet ein, dass Luther in seinen beiden Hauptsätzen das Verhältniss von Gesetz und Evangelium ebenso schrift- und erfahrungsgemäfs, als zugleich mit

meisterhaft dialektischer Schärfe und Kunst aufgefasst und bestimmt hat. Er hat es dabei freilich weder seinen alten noch seinen neuen Kritikern irgend recht machen können. Denn wenn er Gesetz und Evangelium streng auseinanderhält, so beklagen sie sich über solche ‚stückliche' Behandlung, und wenn er wiederum beide innig verbindet, so werfen sie ihm ‚Unklarheit' vor und meinen ihn in seinen eignen Worten fangen und zum Aufgeben jener Unterscheidung zwingen zu können. Wir wollen Luthern nicht mit Hilfe der Dialektik rechtfertigen, die auch für sich allein zum Verständniss seiner Lehre nicht ausreicht. Dagegen wollen wir darauf hinweisen, wie organisch sich jene beiden Fundamentalsätze Luthers ineinander fügen, und wie sehr sie seiner Gesammtanschauung entsprechen. Mit beiden ist er nur auf das Eine gerichtet, ‚dass wir Christum behalten' (7, 1616; **20**, 2058 ss.); darum behauptet er in dem ersten die Unzulänglichkeit des Gesetzes zur Rechtfertigung, in dem andern die Unentbehrlichkeit desselben für sie; und will, ‚dass man ihm nicht weiter einräume' oder auch ‚nicht enger es einziehe, denn sichs gebüret' (8, 2267). Denn wie man ‚dem Gesetz nicht mehr geben soll, als ihm gebüret', will man anders nicht das Evangelium verlieren; so soll man ihm auch so viel einräumen, als ihm zukommt, und ‚das Evangelium nicht also ansehen, dass das Gesetz untergehe' (**9**, 422 ss.; 7, 1616). Beide sind eng aufeinander zu beziehen und ineinander zu verbinden, doch also, dass der Unterschied nicht verwischt werde, ‚keines dem andern in seine Herrschaft und Regiment falle' (8, 2229); sondern ‚ein jegliches in seinem Kreis und Cirkel bleibe und seine sonderliche und gebürliche Wirkung an dem Orte behalte, da es ihm eignet und zusteht' (**9**, 423. 426; 8, 2228. 2260).

Nun aber fragt es sich schliefslich, ob und wie Luther den Unterschied in jener ganzen Strenge, mit der er es thut, festhalten und durchführen kann, neben der unmittelbaren Wechselbeziehung, in die er Gesetz und Evangelium zu einander gestellt wissen will. Diefs ist der

schwierige und, wie wir zugestehen, auch durch die bisher gewonnenen Erläuterungen noch nicht vollkommen erledigte Punct in diesem Lehrstück. Gesetz und Evangelium — diese beiden Factoren, die ‚so weit von einander entfernt sind, als Himmel und Erde, und die in ihren Wirkungen ‚ganz ungleich und widerwärtig' sind, stehen ‚gleichwol aufs ‚allernächste', in innigster Wechselwirkung beisammen! Will man sich die Sache leicht machen, so braucht man nur beide Factoren für ‚wesentlich gleiche' zu erklären; da wird aus der schweren Frage eine leichte logische Aufgabe. Aber das heifst auch den Thatbestand verwirren und den Knoten zerhauen, statt ihn zu lösen. Auch ist es Luthers Art nicht, sich dogmatisch- und ethisch-theologische Daten in dialektische Exercitien umzusetzen. Die Wechselbeziehung, in welche er Gesetz und Evangelium setzt, leitet er ganz und gar nicht daher ab, dass beide wesentlich gleich seien, dass im Grunde Gesetz Evangelium und dieses Gesetz sei. Er bestreitet vielmehr und mit Recht solche Vereinerleiung als Vermengung und als unchristliche Lehre. Das Gesetz des Zorns, des Fluchs und des Todes, von dem er redet, und die Predigt der Gnade und des Lebens sind ihm ebenso wenig ‚einerlei Rede' oder von ‚gleicher' Dignität, wie Zorn und Liebe in Gott, Sünde und Gnade in dem Christen. Und wenn er dennoch beide verbindet, wie sie denn objectiv in dem Einen Evangelium (im weiteren Sinne), subjectiv in Einem menschlichen Herzen, dem gläubigen ‚aufs allernächste beisammen' sind; so führt er diefs nicht etwa auf das ideale Wesen des Gesetzes an sich zurück, das ja dem Sünder gegenüber gar nicht mehr nach seiner Leben gebenden, sondern nur nach seiner Tod bringenden Wirkung in Betracht kommt. Vielmehr begründet er die Wechselbeziehung der beiden Factoren aus dem neuen und thatsächlichen Verhältniss innerhalb der Heilsökonomie, in welches beide durch die Eine Gnadenthat Gottes in Christo hier und nur hier gestellt sind. Sie ist ihm erst eine Folge und Wirkung der Versöhnungsthat. Das Gesetz

bleibt ihm auch in diesem Zusammenhange das, was es seit dem Dasein der Sünde und in Rückwirkung zu ihr gestellt, ist und wirkt: Gesetz des Zorns und des Todes; aber mit dem grofsen Unterschied, dass es hier sammt seinem Amt, wie der Zorn selbst, der Gnade und dem Leben dient, während es für sich allein und aufser Christo nach wie vor dem Sünder bleibend zum Tode gereicht.

Behalten wir diefs im Auge. Bei der Bestimmung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium handelt es sich nicht um das Gesetz nach seinem Idealgehalt, sondern nach seiner gegenwärtigen, durch die Sünde bedingten Wirklichkeit und Wirksamkeit; oder besser, es handelt sich dabei eben um nichts Anderes als um das Gesetz, d. h. um die ursprüngliche, dem Menschen anerschaffene, unwandelbare sittliche Norm, wie sie in Folge der Sünde Gesetz geworden ist und dem Sünder gegenüber für sich allein nichts anders sein und bleiben kann, als Gesetz. Und eben dieses Gesetz, das als zu Recht bestehendes auf seinen ewigen Anspruch an den Sünder nicht verzichtet, aber als übertretenes diesen Anspruch nun fordernd, richtend, strafend an ihm geltend macht, und zwar im Namen des göttlichen Zorns, dessen Organ es ist — dieses Gesetz ist in ein dienendes Verhältniss zur Gnade getreten. Hier liegt der eigentliche Kern der Schwierigkeit und die Frage stellt sich demnach jetzt so: wie kann das Gesetz, das als Organ des göttlichen Zorns knechtend und todwirkend auf dem Menschengeschlecht lastet und es immer weiter von Gott weg treibt, das selbst der ‚gröfste Tyrann' ist, der alle Welt gefangen hält und dem alle anderen Verderbensmächte erst das Recht und die Macht ihrer Herrschaft verdanken, — wie kann dieses zugleich Mittel und Organ einer Erlösungswirksamkeit der Gnade Gottes sein, die den Menschen wieder zu Gott zieht und führt, und die es vornehmlich auf die Befreiung desselben von dieser ‚gerechten Tyrannei' des Gesetzes abgesehen hat? Erst mit der Beantwortung dieser Frage können wir die Darstellung dieses Lehrstücks für abgeschlossen erachten.

Auch gibt uns Luther nach allen Seiten hin darauf eine befriedigende Antwort. Zunächst auf das Gesetz selbst gesehen, so kann dasselbe als Zorngesetz niemals selbst Erlösung bringen, wol aber kann es eintretendenfalls zugleich Mittel zur Erlösung von seiner eignen Herrschaft werden, weil seine Fluch- und Todeswirksamkeit, wie wir wissen, zwar seinem guten und heiligen Wesen durchaus gemäfs, aber doch seiner ursprünglichen Bestimmung, da es ‚zum Leben' gegeben, nicht unmittelbar entsprechend, sondern ihm erst durch die Sünde auferlegt ist. Auch ist es Träger eines ‚heiligen' Zorns, eines solchen, der nicht Lust und Gefallen an dem Tode des Sünders hat (8, 2309). Sobald also nur die Sünde negirt und gesühnt, dagegen das Recht des Gesetzes unbedingt bejaht und anerkannt wird, widerspricht es seinem Amte nicht, sich in den Dienst Gottes des Erlösers genommen zu sehen, dessen Gnade das bewirkt, was das Gesetz nicht vermag, indem sie ‚desselbigen Todes', welches das Gesetz wirkt, ‚zum Besten, nemlich zum Leben brauchet' (8, 2310). Somit bestimmt das Gesetz allerdings den Modus der Erlösung. Weil aber ferner das Evangelium eine solche Gnade Gottes predigt, die allen Ansprüchen des Gesetzes gerecht geworden und die dasselbe ‚versöhnt und gestillet' hat, so hat es auch Macht, das Gesetz selbst, von welchem es erlösen will, in seinen Dienst zu nehmen, und so den Sünder zugleich durch das Gesetz, also auch in Uebereinstimmung mit dem Gesetz zu befreien. Auch bedarf es dazu des Gesetzes, theils weil die Sünde factisch noch da ist, theils weil die Gnade ihr Werk nicht wirken kann, es sei denn, dass das Gesetz sein Amt geübt habe. Denn ‚wo der Gutdünkel über der vermeinten Gerechtigkeit nicht ausgerottet wird, ists nicht möglich, dass Gott sein Werk könne im Menschen haben, das da ist, gerecht und lebendig machen' (8, 2309). Endlich auf den Sünder gesehen, so macht zwar das Evangelium auch den neuen Menschen in Christo zum ‚Herrn über das Gesetz' (6, 273), aber weder emancipirt es den Christen gegenwärtig von dem

Gesetz, sobald letzteres nur stets unter Christo bleibt, noch spricht es ihn überhaupt los von dem Gehorsam gegen das Gesetz des Geistes und Lebens. Denn es zielt ja das Evangelium auf eine solche Befreiung des Menschen von der anklagenden und tödtenden Herrschaft des Gesetzes des Buchstabens, die sein Herz umwandelt und für den Geist des Gesetzes gewinnt, also dasselbe nach seiner ursprünglichen, normalen Bestimmung und Geltung in ihm wieder aufrichtet und mit ihm wieder vereinigt.

So hat Luther allerdings vollkommen Recht zu sagen, dass Gesetz und Evangelium einander aufs allerfernste stehen, indem sie an sich eine stracks entgegengesetzte Bewegung und Richtung verfolgen; und dass sie doch innerhalb der Heilsökonomie auf das allernächste beisammen sind, miteinander und ineinander auf Ein Ziel hin wirken. Das Resultat, zu dem wir hier gelangt sind, fällt ganz und gar mit jenem Ergebniss zusammen, zu welchem uns früher die Untersuchung über das Verhältniss von dem Zorn und der Liebe Gottes geführt hat. Dort wie hier liegt das Geheimniss der Entwirrung des geschürzten Knotens für Luther in der Versöhnungsthat. Dort wie hier werden wir also auf diese Gottesthat in Christo und auf sie allein verwiesen, als auf die Lösung der Probleme, die uns in den Gegensätzen von Zorn und Liebe, Gesetz und Evangelium, Sünde und Gnade gegeben, und die alle in dem einen grofsen Gegensatze: Gott aufser Christo und Gott in Christo, beschlossen sind. Ob Luthers Versöhnungslehre dieser Aufgabe befriedigend gerecht wird und in welcher Weise, das haben wir in der zweiten Abtheilung unsrer Arbeit zu untersuchen und darzulegen.

Staatl. Bibliothek Passau

Gesetz, sobald letzteres nur stets unter Christus bleibt, noch spricht es ihn überhaupt los von dem Gehorsam gegen das Gesetz des Geistes und Lebens. Denn es zielt ja das Evangelium auf eine solche Befreiung des Menschen von der anklagenden und tödtenden Herrschaft des Gesetzes des Buchstabens, die sein Herz umwandelt und für den Geist des Gesetzes gewinnt, also dasselbe nach seiner ursprünglichen, normalen Bestimmung und Geltung in ihm wieder aufrichtet und mit ihm wieder vereinigt.

So hat Luther allerdings vollkommen Recht zu sagen, dass Gesetz und Evangelium einander aufs allerfernste stehen, indem sie an sich eine stracks entgegengesetzte Bewegung und Richtung verfolgen, und dass sie doch innerhalb der Heilsökonomie auf das allernächste beisammen sind, miteinander und ineinander auf Ein Ziel hin wirken. Das Resultat, zu dem wir hier gelangt sind, fällt ganz und gar mit jenem Ergebniss zusammen, zu welchem uns früher die Untersuchung über das Verhältniss von dem Zorn und der Liebe Gottes geführt hat. Dort wie hier liegt das Geheimniss der Entwirrung des geschürzten Knotens für Luther in der Versöhnungsthat. Dort wie hier werden wir also auf diese Gottesthat in Christo und auf sie allein verwiesen, als auf die Lösung der Probleme, die uns in den Gegensätzen von Zorn und Liebe, Gesetz und Evangelium, Sünde und Gnade gegeben, und die alle in dem einen großen Gegensatze: Gott außer Christo und Gott in Christo, beschlossen sind. Ob Luthers Versöhnungslehre dieser Aufgabe befriedigend gerecht wird und in welcher Weise, das haben wir in der zweiten Abtheilung unserer Arbeit zu untersuchen und darzulegen.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Harnack, Theodosius,

Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlö
sungslehre

Bd.: 1

Erlangen 1862

Passau, Staatliche Bibliothek -- S nv/Fc 47-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11340670-5